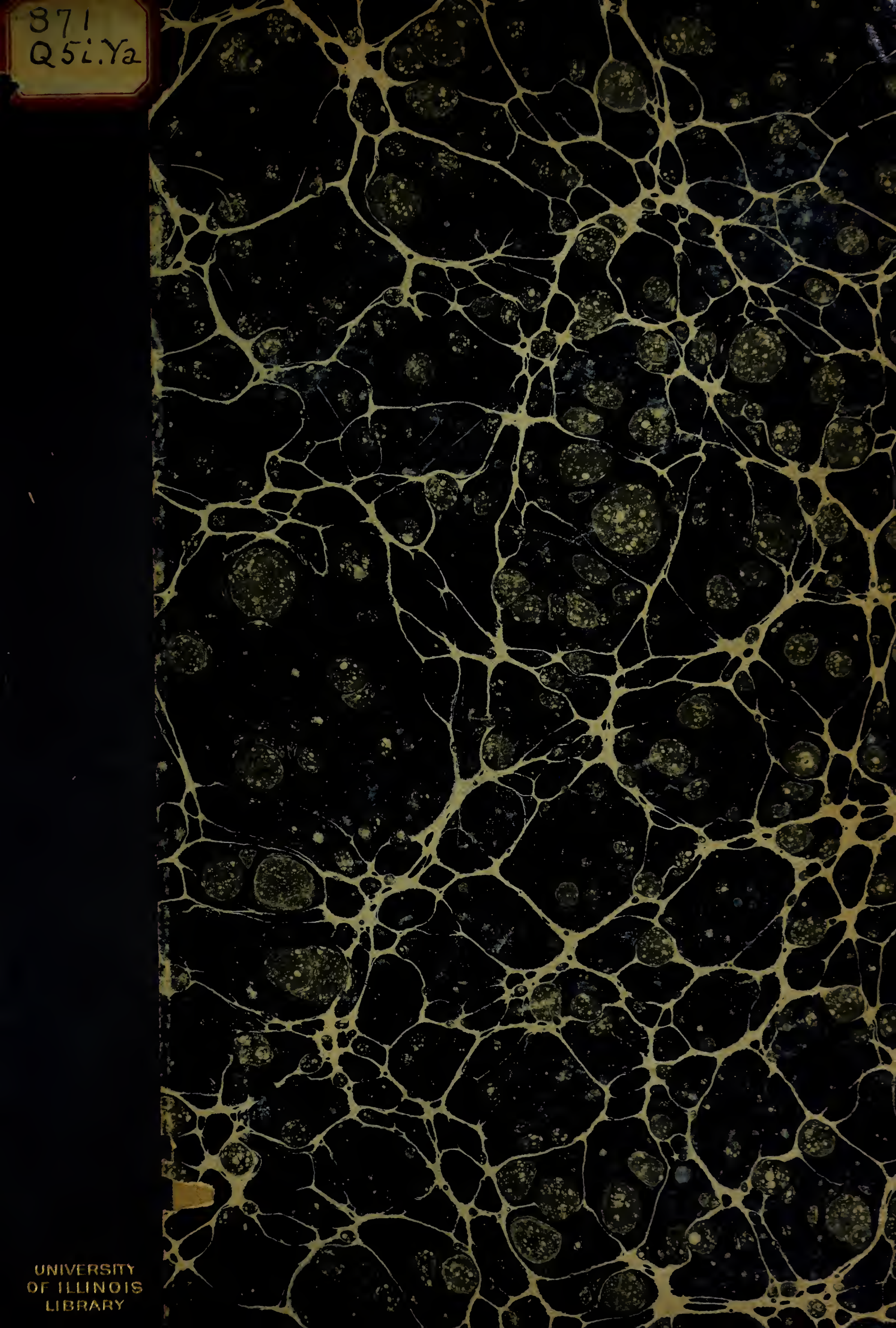

871
Q5i.Ya
UNIVERSITY
OF ILLINOIS
LIBRARY


OTTO HARRASSOWITZ
LIBRARY AGENT
:LEIPZIG:



Das Bildungs- und Erziehungsideal Quintilians nach der Institutio oratoria

von

Dr. phil. B. Appel.

Donauwörth
Buchhandlung Ludwig Auer
1914.



Inhaltsverzeichnis.

Seite

Dritter Abschnitt.

Die subjektiven Voraussetzungen des Quintilianschen Bildungsideals.

I. Allgemeiner Teil.

II. Spezieller Teil.

Quintilians Institutio oratoria,[1]) erschienen im letzten Dezennium des 1. nachchristlichen Jahrhunderts zu Rom, dem damaligen Mittelpunkte alles geistigen und politischen Lebens, stellt eine hervorragende literarische Erscheinung dar, der sicherlich ein starkes Interesse der Zeitgenossen entgegenkam. Dieses Interesse läßt sich wohl einerseits aus der Person des Verfassers erklären, des M. Fabius Quintilianus, des ersten staatlich angestellten Lehrers der Rhetorik,[2]) aus dessen Feder man als Frucht einer zwanzigjährigen Lehrtätigkeit [3]) eine bedeutende Leistung erwarten konnte und den denn auch der bekannte Verleger Trypho beständig zur Herausgabe des Werkes drängte,[4]) anderseits aus dem Umstande, daß seit Ende der Republik die Rhetorik als Unterrichtsgegenstand und Bildungsmittel erhöhte Bedeutung gewonnen hatte.

Das Werk, von Quintilian seinem Freunde Vitorius Marcellus gewidmet (I prooem. 6 quod opus, Marcelle Vitori, tibi dicamus), war als Hilfs- und Lehrbuch für den Gebrauch des Sohnes des Marcellus, Geta, bestimmt, dem es von den ersten Anfängen der Rhetorik bis zum Gipfelpunkt künstlerischer und wissenschaftlicher Ausbildung Begleiter und Wegweiser sein sollte (I prooem. 6 und 7: erudiendo Getae tuo . . . non inutiles fore libri videbantur, quos ab ipsis dicendi velut incunabulis per omnis quae modo aliquid oratori futuro conferant artis ad summam eius operis perducere destinabamus). Zugleich dachte er auch an einen weiteren Kreis von Schülern (ebenda I prooem. 7), für die das geplante Werk eine willkommene Ergänzung und Verbesserung der unter Quintilians Namen bereits in Umlauf befindlichen rhetorischen Schriften (wohl Kollegheft) darstellen konnte. Aber schon in den ersten Kapiteln des 1. Buches wird es dem Leser klar, daß Quintilian viel mehr wollte: er stellte sein Werk hinein mitten in die literarisch und wissenschaftlich interessierte Welt als die Zusammenfassung all dessen, was bisher in griechischen und lateinischen artes über Rhetorik gesagt worden war (I prooem. 1 auctores utriusque linguae clarissimos non ignorabam multa quae ad hoc opus pertinerent, diligentissime scripta posteris reliquisse etc.). Er betrachtet es

dabei als seine Aufgabe, nicht bloß nach einem festen Standpunkt innerhalb der verschiedenartigen Meinungen zu streben, sondern auch Neues hinzuzufügen. So wurde aus dem Lernbuch für den Hausgebrauch (IV prooem. 1 adhuc velut studia inter nos conferebamus et si parum nostra institutio probaretur a ceteris, contenti fore domestico usu videbamur, ut tui meique filii formare disciplinam satis putaremus) ein wissenschaftliches Handbuch,[5]) das alle irgendwie in die Rhetorik einschlägigen Stoffe möglichst kurz, aber erschöpfend behandelt (I prooem. 25 ideoque nos non particulam illam sicut plerique, sed quidquid utile ad instituendum oratorem putabamus, in hos duodecim libros contulimus, breviter omnia demonstraturi), zugleich aber auch in alle damals schwebenden literarischen und populärphilosophischen Fragen von einem konservativen Standpunkte aus einführt.[6]) Daß aber Quintilians Institutio nicht bloß als rhetorisches Handbuch und als reiche Quelle für die Geschichte der Rhetorik und der Sprache eine eminente Bedeutung hat, sondern daß sie auch vom Standpunkte der Pädagogik aus eine eingehende, womöglich erschöpfende Würdigung verdient, wurde von den Forschern auf dem Gebiete der Geschichte der Pädagogik wohl anerkannt.[7]) Die erste der hier in Betracht kommenden Schriften ist eine griechisch geschriebene Leipziger Dissertation von M. Bratsanos; über den Inhalt dieser Schrift berichtet Vogt, Burs. Jhrber. Bd. 19 (7. Jahrg.) S. 609. Man kann dieselbe mit Vogt als eine brauchbare Übersicht über einzelne von Quintilian besonders hervorgehobene pädagogische Vorschriften und eine populär gehaltene Einführung in die rhetorische Theorie und Praxis vor und in der Zeit Quintilians betrachten; eine bedeutsame Förderung aber konnte die Erforschung der Quintilianischen Pädagogik durch diese Arbeit nicht erhalten, wenn auch immerhin am Ende der 80er Jahre der Versuch anerkannt werden muß, Quintilian wenigstens in den geschichtlich gegebenen rhetorischen Entwicklungsgang einzureihen (§§ 1 bis 15). Die Dissertation von Loth, Die pädagogischen Gedanken der institutio oratoria, trägt das Erscheinungsjahr 1898, ist aber ohne Rücksicht und Kenntnis der gleich zu besprechenden Messerschen Untersuchung erschienen. Diese Arbeit ist deswegen für den Forscher wenig ergiebig, weil sich der Autor der institutio als Systematiker naht und die pädagogischen Gedanken der institutio durch die Beantwortung dreier Fragen zu systematisieren sucht, die ohne Rücksicht auf die sich aus der institutio natürlich ergebende Fragestellung gewählt worden sind. Sie bedeutet eigentlich einen Rückschritt seit Bratsanos, da die Frage nach dem historischen Zusammenhang ganz über-

gangen wird. A. Messers Abhandlungen, von denen hier nur der 1. Teil in Betracht kommt, während sich der übrige größere Teil mit der Nachwirkung Quintilianischer Theorie befaßt, beschränken sich von vornherein schon dem Titel nach auf die Darstellung der didaktischen Grundsätze Quintilians. Diese Darlegungen zeigen eine sehr gründliche Kenntnis der inst. or. und geben besonders in der Darstellung des Lehrzieles und der Lehrpersönlichkeit mancherlei Anregungen, aber eine Stellungnahme zu dem polemischen Charakter der inst. fehlt mit Ausnahme einiger Andeutungen (S. 186, 286) ganz, ebenso die Berücksichtigung der historischen Stellung Quintilians innerhalb der griechisch-römischen Literaturbewegung, Rhetorik und besonders Pädagogik. Die Quellenfrage wird wohl einmal gestreift, aber nirgends in Angriff genommen, ebensowenig wie die so notwendige Vergleichung mit der vorausgehenden und gleichzeitigen pädagogischen und didaktischen Praxis irgendwo versucht wird. Gerade Messer aber schien mir schon durch seine genaue Kenntnis der institutio der berufene Mann zu sein, um Quintilian auch den verdienten Platz in der Geschichte der Pädagogik anzuweisen. G. Ammon hat es in seinem Literaturberichte über Quintilian vom Jahre 1901 (Burs. Jahrb. 1901 Bd. 109 II S. 86—144) S. 138 als einen Hauptfehler der bisherigen Bearbeitung Quintilians bezeichnet, daß die meisten Autoren Quintilian in seiner geschichtlichen Stellung, in dem Verhältnisse zu seinen Quellen und zu seiner Zeit nicht scharf genug beleuchten, den polemischen Charakter der institutio or. nicht oder zu wenig beachten. Einen erfreulichen Fortschritt in der Untersuchung Quintilianischer Quellen stellt die Diss. von H. Raubenheimer dar, die sich unter dem Titel: Quintilianus quae debere videatur Stoicis popularibusque qui dicuntur philosophis, Würzb. 1911, mit den philosophischen Quellen beschäftigt und durch Anhäufung möglichst vieler Parallelstellen aus den Schriften und Fragmenten der Stoa eine weitgehende Abhängigkeit Quintilians von den Stoa zu erhärten sucht. Inwieweit diese Schlußfolgerung im einzelnen berechtigt ist, das soll die Einzeluntersuchung im nachfolgenden suo loco zeigen.

Kann überhaupt bei dem gegenwärtigen Stande der Vorarbeiten schon eine zusammenfassende Würdigung der Quintilianischen Pädagogik und Didaktik erwartet werden? Sicher ist, daß noch manche Vorarbeiten erledigt werden müssen, besonders solche, welche die Stellung Quintilians zu seinen rhetorischen und philosophischen Quellen, seine Stellung zu den großen literarischen und sprachlichen Kämpfen seiner Zeit und die Frage nach dem Erziehungs- und Bildungsideale werden

erörtern müssen. Daß die Frage nach den rhetorischen Quellen Quintilians noch lange nicht gelöst ist, zeigt ein Blick auf die sich damit beschäftigenden Schriften.[8]) Die Klage, welche Morawski in der Einleitung zu seinen Quaest. Quintil. angestimmt hatte, „daß bisher sich nur wenige daran gemacht hätten, die Quellen Quintilians zu untersuchen, und daß noch niemand es gewagt habe, mehrere Bücher der inst. in diesem Sinne zu beleuchten", hat heute noch eine gewisse Berechtigung, obwohl seitdem verschiedene Männer und darunter hervorragende Gelehrte sich mit den rhetorischen Quellen beschäftigt haben.

Quintilians Stellung zu den Quellen scheint mir Norden (Gercke-Norden, Einleitung I 1910 S. 513) bei aller Kürze richtig gekennzeichnet zu haben, wenn er sagt: „Ciceros Bücher vom Redner ruhen auf dem Studium griechischer Quellen mit fast ostentativer Verachtung der römischen, aber Quintilian zieht, wo er irgendwie kann, lateinische Quellen heran, und für ihn ist die genannte Schrift Ciceros schon kanonisch geworden".[9]) So deutet Quintilian inst. II 15, 21 selbst an, daß er die griechische Schrift des Theodorus von Gadara nicht gelesen hat, sondern sich nur einer Übersetzung (wahrscheinlich Überarbeitung) eines lateinischen Herausgebers bediente, obwohl er doch oft Gelegenheit hatte, in dem Streite der Theodoreer und Apollodoreer Stellung zu nehmen.[10])

Für die Quellenfrage überhaupt, nicht bloß für die rhetorischen, sondern auch für die philosophischen Quellen dürften folgende Gesichtspunkte noch der Beachtung wert sein. Die Quellen, welche Quintilian für sein Werk benutzen konnte, standen auch der übrigen literarischen Welt zur Einsicht und Kenntnisnahme zur Verfügung, weil gerade unter den Kaisern die Bibliotheken sich vermehrt und vergrößert hatten. In seiner Vorrede an Trypho spricht Quintilian nicht mit Unrecht von den zahllosen Schriftstellern, die er lesen mußte,[11]) ebenso I prooem. 1 von den bedeutendsten Schriftstellern, welche der Nachwelt sorgfältige Schriften über denselben Gegenstand hinterlassen haben. Zugleich aber hatte Quintilian das schwerwiegende Versprechen einzulösen,[12]) mehr zu bieten als die fast zahllos gewordenen artes; aber dabei mußte er doch das Material, das gerade in den artes aufgespeichert lag, sichten und in der besten Form überliefern,[13]) was noch dadurch wesentlich erschwert wurde, daß fast jeder Herausgeber einer ars für den engen Kreis seiner Schüler etwas Neues, noch nicht Dagewesenes beifügen wollte.[14]) Quintilian hatte im I prooem. 3 ff. seinen Standpunkt dahin umschrieben, daß er nicht den gewöhnlichen, ausgetretenen

Weg oder in den Fußtapfen anderer gehen wolle; er habe höhere Ziele, die vollkommene Beredsamkeit, im Auge; ihm sind nudae illae artes (I prooem. 24) nur Mittel zum Zwecke. Positiv umschreibt er seine Aufgabe ebenda I prooem. 9 mit den bekannten Worten: „Oratorem autem instituimus illum perfectum“ etc.

Quintilian selbst hatte 20 Jahre in der Rednerschule gestanden, seine eigenen Schüler hatten seine theoretischen Schulvorträge über die rhetorische Techne (I. prooem. 7 duo jam sub nomine meo libri ferebantur artis rhetoricae neque editi a me neque in hoc comparati) sowie seine Schulreden (III 6, 68 in ipsis illis sermonibus me nolente vulgatis) herausgegeben, und er hatte schon vor der Institutio oratoria eine Schrift de causis corruptae eloquentiae verfaßt (II 4, 42; V 12, 23; VI. prooem. 3 nam ita forte accidit, ut eum quoque librum, quem de causis corruptae eloquentiae emisi, iam scribere adgressus ictu simili ferirer).

Er kann verweisen auf all die Vorträge, die er über rhetorische Materien im Verlaufe seiner Lehrtätigkeit gehalten; denn er hat sicherlich auch im mündlichen Vortrag gelehrt, was er in seinem Werke einer breiteren Öffentlichkeit in wissenschaftlichem Gewande vorlegt. Was er z. B. über Grammatik I c. 4 u. 5 sagt, ist jedenfalls ein Auszug aus einem seiner Kolleghefte. Aus den uns noch erhaltenen Deklamationen haben wir sichere Beweise dafür, wie sich die einzelnen Schulbeispiele Jahrhunderte lang in den Rhetorenschulen fortpflanzten (vgl. die Geschichte der Perserkriege und Alexanders des Großen Sen. suas. 2 u. 5, 1 u. 4; Quint. III 8, 16, V 10, 111; andere Nachweise noch bei Peter, Die geschichtliche Literatur der römischen Kaiserzeit, Leipzig 1897, I S. 18 u. 38). Allerdings kennt und benützt Quintilian auch die Grammatiker seiner Zeit und der Vorzeit, z. B. Priscianus Palaemon (I 4, 20), Anton. Gnipho (I 6, 23), besonders Ter. Varro (I 6, 12), den ersten Kenner der lateinischen Sprache des Altertums (X 1, 95), der ja in seiner Enzyklopädie auch über Grammatik geschrieben hatte und zudem ein großer Kenner des Aristoteles war. Quintilian läßt ihm auch große Anerkennung zuteil werden.[15]

Nur einem langjährigen Praktiker war es überhaupt möglich, im Verlaufe seiner Lehrtätigkeit Einsicht in die zahllosen Schriften über Rhetorik zu nehmen und das Beste daraus in seinem Werke der Jugend kurz zusammengefaßt zu bieten. Er beruft sich deshalb selbst auf seine Tätigkeit als Lehrer (III 6, 68 frequenter quidem sicut omnes qui me secuti sunt meminisse possunt, testatus) und auf die Überlieferungen, welche

er von seinem hochgeschätzten Lehrer Domitius Afer übernommen hat, den er nicht bloß gelesen, sondern von dem er das meiste persönlich vernommen hatte (V 7, 7: Sufficiebant alioqui libri duo a Domitio Afro in hanc rem compositi, quem adulescentulus senem colui, ut non lecta mihi tantum ea, sed pleraque ex ipso sint cognita).

Sicherlich muß noch viel Kleinarbeit geleistet werden, bis diejenigen Autoren gefunden werden, die sich hinter den quidam, pauci, plurimi und omnes auctores[16]) verstecken, und es ist vielleicht wenig Hoffnung vorhanden, angesichts der langsamen Destillation viel herauszubekommen. Quintilians Zitation ist vielfach summarisch; er nimmt sich selten die Mühe, die Fundstätte genau anzugeben. Nur bei einem Schriftsteller, den er über alles schätzt, bei Cicero, zitiert er häufig genau,[17]) seine rhetorischen Schriften kennt er durch und durch, ebenso wie ihm auch seine Reden geläufig sind.

Es durfte bei dieser Frage etwas länger verweilt werden, weil sie geeignet ist, zu zeigen, wie schwierig sich gerade bei Quintilian, einem Autor, dessen lateinische und griechische Mittelquellen mit Ausnahme des einzigen Cicero fast ganz verloren gegangen oder nur in Bruchstücken erhalten sind, die Untersuchungen gestalten, wie mosaikartig durch Zusammenarbeit verschiedener Kräfte die Resultate von allen Seiten herbeigeschafft werden müssen.

Wenn ich als Thema dieser Arbeit bezeichne: Das Bildungs- und Erziehungsideal Quintilians nach dem Inhalte und den Quellen der Institutio, so bin ich mir der Schwierigkeit dieser Aufgabe wohl bewußt. Denn die Aufgabe, die ich mir gestellt habe, besteht vor allem darin, Quintilian in den geschichtlichen Zusammenhang einzuordnen; sein Werk soll betrachtet werden immer unter dem Gesichtspunkte des Bildungs- und Erziehungsideals nicht losgelöst von dem Boden, auf dem es gewachsen ist, nicht ohne Fühlungnahme mit den rhetorischen und philosophischen Strömungen seiner Zeit, nicht ohne Rücksicht auf die pädagogische Praxis des 1. nachchristlichen Jahrhunderts. Bei dem innigen Zusammenhang zwischen griechischer und römischer Literatur und Bildung bedurfte es, um obigem Ziele in etwas nahezukommen, ausgedehnten Studiums der uns erhaltenen pädagogischen Schriften, und es mußte notwendigerweise auch die Entwicklung des Kampfes zwischen Rhetorik und Philosophie verfolgt werden. Der Ertrag selbst war vielfach gering. Es ist und bleibt eben die Arbeit auf dem Gebiete der griechischen und römischen Pädagogik vom Ausgang der Republik bis 100 nach Christus eine Mosaikarbeit, die sich damit begnügen muß, aus

zufälligen Äußerungen, aus unerheblichen Fragmenten ein halbwegs vollständiges Bild zusammenzufügen. Wenn immer möglich, wurde auf die Quellen selbst zurückgegangen; doch glaube ich nicht versäumt zu haben, auch die allerdings für die Pädagogik des Altertums spärliche Literatur einzusehen und zu verarbeiten.

Die Frage nach dem Bildungs- und Erziehungsideal Quintilians drängte sich mir bei wiederholter Lektüre des Werkes von selbst auf; es ist eben eine Frage, die den Autor schon beschäftigt hatte, die ihm von Anbeginn seines Werkes immer vor Augen schwebte; denn sein Werk ist für das eine Ziel geschrieben, sein Ideal in dem Schüler und Leser zur Verwirklichung zu bringen. Ein Blick auf das prooem. zum 1. Buche und auf das letzte Kapitel des 12. Buches lehrt sofort augenfällig, wie sich alles in der institutio um das Ideal dreht*): I prooem. 9: „Oratorem autem instituimus illum perfectum“ und XII 11, 9 u. 30: „ipsam igitur orandi maiestatem toto animo petamus!“ So stellt Quintilian zu Beginn seines Werkes das Ziel seinen Schülern nachdrucksvoll als erstrebenswert vor Augen, und am Schluß weckt er nochmals Begeisterung und Eifer durch den Hinweis auf die Erhabenheit und Größe des Zieles.

Da sich Bildungsideale nicht unabhängig von Welt- und Lebensanschauungen gestalten, ist es nötig, zuvor Quintilians Stellung zur Philosophie überhaupt und zur zeitgenössischen insbesondere zu skizzieren. Also wird

der erste Abschnitt von Quintilians Stellung zur Philosophie handeln;

der zweite Abschnitt wird das Ideal nach der Institutio im Zusammenhang mit den Quellen entwickeln;

der dritte Abschnitt wird die subjektiven Voraussetzungen des Ideals (den Ternar der Bildungsfaktoren) in ihrer Bedeutung für das Ideal darzustellen suchen.

---

*) J. Börner a. a. S. S. 16 weist darauf hin, daß Quintilian auch dort, wo er nicht direkt vom orator „perfectus“ spricht, immer das Ideal vor Augen hat, z. B. I 1,21, II 10,15, XII prooem. 3; vom orator perfectus spricht er z. B. I 10,4, XII 2,9, I 1,10, VIII prooem. 2 (später noch ausführlicher davon).

Erster Abschnitt.

Quintilians Stellung zur Philosophie.

Seit Panaetius und Posidonius, Philosophen, von denen besonders der erstere durch seine Schrift *περὶ τοῦ καθήκοντος* bedeutenden Einfluß auf Cicero gewonnen hat, war die stoische Philosophie in Rom heimisch geworden, aber nicht in ihrer strengsten und reinsten Form, denn schon diese Männer hatten nach einer Verschmelzung stoischer Lehren mit platonischen gestrebt und so einen Eklektizismus angebahnt, den später Cicero, angeregt durch seine Lehrer Philo von Larisa und Antiochos von Askalon, ausbaute und seinen Landsleuten in popularwissenschaftlicher Form nahezubringen suchte.[18]) Da ausschließlich wissenschaftliche Beschäftigung mit der Philosophie dem römischen Geiste fernlag (vgl. Cic. de rep. I 10, 15), da der Römer seiner ganzen Anlage und Erziehung nach praktische Ziele verfolgte, studierte er Philosophie nur, um ein glückliches Leben zu erwerben oder um ein tüchtiger Redner oder Staatsmann zu werden. Unter den philosophischen Fragen waren es die ethischen und religiösen Probleme, die des Römers Interesse dauernd erregten (Schmekel a. a. O. S. 440), und so kam es, daß bei den Römern in der Zeit nach Cicero bis tief ins 1. Jahrhundert n. Chr. sich die stoische Philosophie die meisten Freunde erworben hatte. Was Senecas, des Philosophen, Schriften bei der gebildeten Welt Roms eine so freundliche Aufnahme und nachhaltigen Erfolg sicherte, war vor allem ihr starker ethischer und religiöser Einschlag,[19]) und eben dieser Umstand führte auch der einzigen römischen Philosophenschule, derjenigen der Sextier, bedeutende Anhänger zu.[20]) Quintilian scheint mir einer Richtung wie der der Sextier innerlich nicht ferne gestanden zu sein, wenn auch der Nachweis, daß C. Celsus eine Hauptquelle Quintilians sei,[21]) nicht als erbracht gelten kann, besonders aus dem Grunde, weil eingehende Kenntnis eines Autors noch keineswegs einseitige Benutzung desselben bedingt und weil Fabius doch damit rechnen mußte, daß es die Zeitgenossen gewiß sehr übel vermerkt hätten,

wenn er gerade den Autor, den er so oft nörgelnd erwähnt, ausgeschrieben hätte.

Wir würden uns ein falsches Bild vom geistigen Leben der Zeitgenossen Quintilians machen, wollten wir die philosophischen Interessen für die wichtigsten oder gar die einzigen halten. Neben dem Interesse für ethische und religiöse Fragen war besonders das rhetorische Interesse lebendig, spielte ja die Rhetorik in den Bildungsfragen eine überaus bedeutsame Rolle, seitdem Cicero in seinen Büchern de oratore das Ideal eines feingebildeten Römers aufgestellt hatte. Die Philosophie war sich dessen wohl bewußt, welch ein mächtiger Rivale ihr in der Rhetorik erstanden war und darum entbrannte zwischen Philosophie und Rhetorik ein heißer Kampf um die Hegemonie im Geistesleben. Diese Tatsache ist durch Hans v. Arnim[22]) in ein neues Licht gestellt worden, besonders was die neue Epoche dieses Gegensatzes betrifft, die von Philo von Larisa und Antiochos von Askalon inauguriert wurde. Es kam so weit, daß die Philosophen, um sich der heranwachsenden Jugend zu vergewissern, selbst rhetorische Vorlesungen hielten und so die Rhetorik in den philosophischen Schulbetrieb einzubeziehen suchten. Ebenso aber arbeiteten die Vertreter der wissenschaftlichen Rhetorik daran, die Philosophenschulen überflüssig zu machen, indem sie selbst Vorträge philosophischen Inhalts, besonders über naturwissenschaftliche und ethische Fragen, hielten und so die propädeutische Ausbildung ihrer Schüler selbst regelten. Ihrem Wunsche gemäß sollte die Philosophie nicht bloß als Lehrgegenstand in den Unterrichtsbetrieb eingefügt werden, sondern vielmehr grundlegende Bedeutung für das Rednerideal gewinnen. Quintilian trifft in solchen Forderungen mit Cicero überein, der diese Fragen besonders de orat. I 10, 42—15, 65, III 14, 54—21, 80; Orator 3, 12—4, 16 bespricht.[23])

Ganz von diesem Standpunkte aus ist auch die persönliche Stellungnahme Quintilians zur Philosophie zu beurteilen. Dabei kann vor allem konstatiert werden, daß Quintilian kein grundsätzlicher Gegner der Philosophie und philosophischer Studien ist, da er ja, wie der zweite Abschnitt zeigen wird, gerade der philosophischen Ausbildung seines Idealredners große Bedeutung zuschreibt und sie nachdrücklichst fordert (Inst. XII 2, 1 ff.); ja er ist so weit davon entfernt, die Philosophie zu verachten, daß er sogar behauptet, über philosophische Themen zu sprechen, liege dem Redner mindestens eben so nahe wie dem Philosophen, ja der echte Redner könne es vermöge seiner technischen Schulung besser als der Philosoph (I prooem. 11—17, bes. 17; sed ea [das vorher Genannte] et sciet optime et elo-

quetur orator; qui si fuisset aliquando perfectus, non a philosophorum scholis virtutis praecepta peterentur). Der Redner, den Fabius ersehnt, wird es so weit bringen, daß er auch diese Wissenschaft, welche sich durch ihren stolzen Namen und durch die Lasterhaftigkeit einzelner verhaßt gemacht hat, wie ein zurückerobertes Eigentum der rhetorischen Disziplin einverleiben kann (XII 2, 9: Utinamque sit tempus unquam, quo perfectus aliquis, qualem optamus, orator hanc artem, superbo nomine et vitiis quorundam bona eius corrumpentibus invisam, vindicet sibi ac velut rebus repetitis in corpus eloquentiae adducat). Damit ist zugleich angedeutet, warum Quintilian der Philosophie gegenüber sich in einer schwierigen Lage befindet; der Kampf zwischen beiden Lagern dauert noch fort, die Rivalität ist nicht weniger heftig geworden. Diese Kampfesstimmung ist bei Fabius besonders dort zu erkennen, wo er das Gebiet der Rhetorik gegen das der Philosophie abgrenzt; das tut er I prooem. 10, wo er die pointierte Behauptung aufstellt: „neque enim hoc concesserim, rationem rectae honestaeque vitae, ut quidam putaverunt, ad philosophos relegandam, eum vir ille vere civilis . . . non alius sit profecto quam orator“. Die Bestimmung des Bildungsideals und des rechtschaffenen Lebens steht dem Rhetor zu, und vieles, was in den Büchern der Philosophen steht, ist Eigentum der Rhetoren. Im 21. Kapitel des 2. Buches, wo er die materia rhetorices bestimmt, die Stoffe angibt, über die der Redner sprechen kann, schreibt er (II 21, 12—13): „Quod vero de bono, utili, justo disserere philosophiae officium esse dicunt, non obstat; nam cum philosophum dicunt, hoc accipi volunt virum bonum. Quare igitur oratorem, quem a bono viro non separo, in eadem materia versari mirer? Cum praesertim primo libro iam ostenderim philosophos omissam hanc ab oratoribus partem occupasse quae rhetorices propria semper fuisset, ut illi potius in nostra materia versentur etc.“ Damit ist die Behauptung I prooem. 14 wieder aufgenommen: „inde quidam contempto bene dicendi labore ad formandos animos statuendasque vitae leges regressi partem quidem potiorem, si dividi posset, retinuerunt“ etc. (vgl. I prooem. 17). Der ganze historische Exkurs, dessen Original bei Cic. de or. III 15, 56—62 steht (Cicero hat diese Anschauungen von Philo von Larisa übernommen de or. III § 45 f.), läßt sich in Ciceros Wort zusammenfassen, daß in alter Zeit die Weisheit zugleich für Beredsamkeit gehalten wurde (de or. III 15, 56), und in Quintilians Wort, die Philosophie habe sich Fremdes angeeignet, wenn sie das von den Rednern verlassene Gebiet in Anspruch nehme (I prooem. 11 u. 17). Besonders nett ist, daß Quintilian I prooem. 14 sagt,

die Philosophen hätten sich bei der Spaltung der Disziplinen der „infirmiora ingenia“ bemächtigt; daß ihn das Urteil dann aber sogleich reut und er § 15 sich korrigiert: die alten Philosophen seien schon recht, aber die jetzt lebenden Kollegen von der Philosophie seien unausstehlich.

Für die Stellungnahme Quintilians im Kampfe zwischen Rhetoren und Philosophen ist die Frage nach den *ζητήματα πολιτικά* von Bedeutung. Quintilian nennt diese Fragen quaestiones infinitae (universales, civiles; quaestiones philosopho convenientes; communes loci et theses; inst. III 5, 7; II 4, 22, 24; II 1, 9, 11) und macht sich dieselben zu eigen und verteidigt ihre Anwendung gegen jene, die sie für den Redner als unnütz erklären (III 5, 12).[24] Sehr aggressiv klingen die Worte II 1, 9 ff., wo er eigentlich nur im Vorübergehen von den *θέσεις* als Vorübungen spricht, besonders 1, 12: „arma sunt haec quodam modo praeparanda semper, ut iis, cum res poscat, utare. Quae qui pertinere ad orationem non putabit, is ne statuam quidem inchoari credet, cum eius membra fundentur“. Hermagoras hat nach Quintilians Bericht sehr ausführlich über die *πολιτικὰ ζητήματα* geschrieben (mirabiliter multa composuit de hac arte III 5, 14) und nach Cic. de inv. I 6, 8 es zur Aufgabe des Redners gemacht, über quaestiones zu handeln, die allgemeiner Natur sind und keine Beziehung auf Personen haben, wie z. B. über die Frage: Verine sint sensus? Quae sit mundi forma?[25] Nur an diese *θέσεις* = popularphilosophische Probleme, knüpfte sich der Streit und sie, nicht die *ὑποθέσεις* bei Cic. de inv. I 6, 8 controversiae, bei Quint. III 5, 7 causae, finitae, speciales) waren der Stein des Anstoßes.[26] Doch konnte der Widerspruch von Seiten der Philosophen die eingeleitete Entwicklung nicht mehr aufhalten, und zur Zeit Ciceros war in allen griechischen Lehrbüchern der Rhetorik die Forderung nach Behandlung der *θέσεις* aufgestellt und die Einteilung in quaestiones infinitae und finitae allgemein geworden (Cic. de or. I 137/38; Cicero läßt den Crassus erklären, er habe allerdings die allgemeinen und allbekannten Regeln [wie sie in den artes zu finden sind] erlernt, z. B. daß sich jede Rede entweder mit einer Aufgabe über einen allgemeinen Gegenstand [de infinitae rei quaestione] ohne Bezeichnung von Person und Zeit oder mit einem Gegenstande, der sich auf bestimmte Personen und Zeiten bezieht, beschäftige; ebenso de or. II 15, 64 ff., wo zugleich die Klage einfließt, daß man aus den Lehrbüchern keinen genauen Aufschluß gewinnen konnte. (Quint. II 1, 9: „An ignoramus antiquis hoc fuisse ad augendam eloquentiam genus exercitationis, ut thesis dicerent et communes locos . . .?“). Aber so weit ver-

breitet diese Einteilung war, ebensowenig klar war man sich in rhetorischen Kreisen über den Umfang und die Art der Behandlung solcher popularphilosophischer Fragen (Cic. de or. II, 15, 65: „hoc quid et quantum sit, quom dicunt, intelligere mihi non videntur"; ebenso III 28,110: „neque vim neque naturam eius nec partis nec genera proponunt"). Die Fragestellung ist noch unausgebildet. Cicero macht verschiedene dieser Fragen namhaft (vgl. oben de inv. 6,8; de or. II 16,67; Top. 21,82); er bemerkt aber erläuternd, es sei nicht Aufgabe des Redners, darüber in philosophischer Weise mit dialektischer Spitzfindigkeit zu sprechen, sondern einfach und doch mit Glanz und Nachdruck simpliciter et splendide sine ulla serie disputationum et sine ieiuna concertatione verborum (de or. II 16,68).

Quintilian ist in der Lehre von den θέσεις nicht über Cicero hinausgekommen; auch **er** gibt keine neuen Wege an, wie etwa diese vor allem aus dem Gedankenkreise der Stoa entnommenen Themen behandelt werden sollen; er führt nur, sicherlich aus Cicero schöpfend, einige solcher Fragen an (Inst. III 5,6; II 21,12; 4,24; X 5,11 ff.; I prooem. 16; XII 2,28 ein besonders klassisches Beispiel für die Beziehung solcher Themen zu stoischem Denken). Übrigens mag es auch deswegen wohl zu keiner genaueren Bestimmung des Inhalts der allgemeinen Themen gekommen sein, weil sich die Rhetoren, solange sie sich nicht grundsätzlich mit Philosophie beschäftigen, über eine oberflächliche und seichte Behandlung popularphilosophischer Probleme nie erheben konnten, mögen auch Cicero und Quintilian gerade **diese** Gegenstände noch so oft als **ihr** Eigentum zurückfordern (Cic. de or. III 27,108: „de **nostra** possessione depulsi ... **nostra** tenere tuerique non potuimus"; Quint. inst. II 21,12/13).

Daß sich Fabius auch in andern die Rhetorik betreffenden Fragen in Gegensatz zu den Philosophen setzen mußte, ist selbstverständlich. Die Philosophen bestreiten z. B. den **Nutzen der Rhetorik**[27]) (Quint. II 16,1ff.; Cic. de inv. I 1,1). Zu diesen Gegnern der Rhetorik gehörten Akademiker und Peripatetiker, nicht zuletzt der Epikureer Philodem. Ebenso wird die **Aufgabe der Rhetorik** von Philosophen einseitig besonders dahin bestimmt, es obliege ihr, durch **Überredung** ihr Ziel zu erreichen; Quintilian muß solche Definitionen ablehnen und sich dabei notwendig in Gegensatz zu den alten Sophisten und auch zu Platon und Aristoteles setzen, deren Meinung dann auf die meisten rhetorphilosophischen Schriftsteller übergegangen ist. Er kann nur die Definition **der Stoa** annehmen: „Rhetoricen esse bene dicendi scientiam" (inst. II 15,34). (Arn. Stoic. frgm. II Chrys. 292; 293, τὴν ῥητορικὴν ἐπιστήμην τοῦ εὖ λέγειν,

οἱ Στωικοί; 294, Sext. adv. math. II, 6.) Wiewohl Quintilian bei seinen Darlegungen über die Begriffsbestimmung der Rhetorik sicherlich von Ciceros Ausführungen über die philosophische Rhetorik beeinflußt ist (Cic. de or. III 14, 54—21, 80), so schließt er sich doch in der Definition der Rhetorik nicht an Cicero an, welcher den für den Idealredner hält, der Aristotelio more de omnibus rebus in utramque partem reden kann (vgl. de or. III 21, 80 u. a.); hier ist der Einfluß von stoischer Seite stärker als der Ciceros, wie auch Raubenheimer a. a. O. S. 63ff. nachweist (s. dort die übrigen Stellen).

Die polemische Stimmung zittert noch öfters im Verlauf des Werkes nach, z. B. X 1, 35: „Daß wir aus der Lektüre der Philosophen schöpfen müssen, daran sind zum Teil die Redner selber schuld, weil sie jenen den besten Teil der Aufgabe überlassen haben". Am Ende des Werkes, XII 2, 25, wird der Gedanke des I. Prooem. wieder aufgenommen, indem sich Fabius den Ausspruch des Crassus (bei Cic. de or. III 31, 122) aneignet: „nostrast enim omnis ista prudentiae doctrinaeque possessio".

Andere spitze Bemerkungen gegen die Philosophen entsprangen aus dem Anstoß erregenden Benehmen der Afterphilosophen jener Zeit, das nicht bloß Quintilian, sondern auch andere ernstdenkende Männer vor und nach Quintilian empfunden und mit scharfen Worten gegeißelt haben.[28]) Quintilian legt mit Freimut den Finger in eine klaffende Wunde, wenn er I prooem. 15f. sagt: „nostris vero temporibus sub hoc (= philosophiae) nomine maxima in plerisque vitia latuerunt. Non enim virtute ac studiis ut haberentur philosophi laborabant, sed vultum et tristitiam et dissentientem a ceteris habitum pessimis moribus praetendebant". Derselbe Gedanke ist in noch verschärfter Form XII 3, 12 aufgenommen und schließt mit dem pointierten Worte: „philosophia simulari potest, eloquentia non potest"[29]) (vgl. noch Quint. XI 1, 33; XII 2, 9).[30]) Diese Vorwürfe entbehrten sicherlich nicht einer gewissen Grundlage, denn selbst Seneca, der wissenschaftliche und praktische Vertreter des zeitgenössischen Stoicismus, muß seine Schüler und alle Freunde der Philosophie vor affektiertem, gemachtem Wesen ernstlich warnen.[31]) So ist es leichter erklärlich, warum Quintilian für die Philosophie seiner Zeit kein anerkennendes Wort findet, während er die alten Philosophen manchen Lobes für würdig erachtet, z. B. I prooem. 15 veterum quidem sapientiae professorum multos et honesta praecepisse et, ut praeceperint, etiam vixisse facile concesserim (erinnert sehr an Ciceros Lob de orat. III 15, 57: „nam vetus quidem illa doctrina eadem videtur et recte faciendi et bene dicendi magistra;

neque diiuncti doctores, sed idem erant vivendi praeceptores atque dicendi"; vgl. inst. XII 2, 6).[32]) Zu den Philosophen, die vor Quintilians Forum bestehen können, gehören vor allem Platon und Aristoteles[33]) (Inst. I 12, 15; XII 11, 21 die Philosophen als Beispiele der Ausdauer; I 10, 11 u. 12; I 11, 17; XII 2, 3 konstatiert er, daß die größten Redner, besonders Cicero, Schüler der Philosophen waren; für Cicero vgl. Brut. 91, 315; Orat. 3, 12. Inst. I 1, 23 Aristoteles als der größte Philosoph seiner Zeit; s. die Indices bei Halm, Institutio or. und E. Bonnel, Lexicon Quintilianeum, Lips. 1834).

So zeigt sich bei Fabius einerseits eine große Hochschätzung der alten Philosophie, anderseits ein sehr scharfes, ablehnendes Verhalten gegen die Modephilosophen und eine Kampfesstimmung gegen die Philosophie als Grenznachbarin der Rhetorik. Reuter A. p. 48 f.[34]) suchte diese scheinbar widerspruchsvolle Stellungnahme Quintilians dadurch zu erklären, daß er sagt, Quintilian gehe nicht aus eigener Überzeugung, sondern auf des allmächtigen Kaisers Domitianus Autorität hin gegen die Philosophie vor und habe sich einfach dem philosophenfeindlichen Kaiser willfährig gezeigt. Das war schon Spaldings Meinung (Spalding, Inst. or. I p. 13/14 Fußnote: „Ceterum invidiam facit philosophis hoc loco sane *non sine consilio placendi Domitiano*, qui eos et urbe et Italia expulerat" ff.).

Dem Drucke von oben hat sich Fabius sicherlich ebenso wenig wie andere Hofmänner entzogen, aber er war nicht der *einzige* Beweggrund zu seiner Stellungnahme und zudem ein rein äußerlicher; die Gründe lagen tiefer, wie wir sahen, vor allem in seiner Eigenschaft als Vertreter der wissenschaftlichen Rhetorik; als solcher mußte er sich notwendig in die durch die Schultradition gegebene feindselige Stimmung gegen die Philosophie einfügen, selbst wenn er sich innerlich mit irgendeiner philosophischen Schule verwandt gefühlt hätte. Dies zeigt sich auch bei der *Stellungnahme* Quintilians zu den *einzelnen Philosophenschulen*.

Diese Stellungnahme ist durch die Verdienste, welche sich die Schulen um die Rhetorik erwarben, bedingt; er sucht nicht jene Philosophie, welche die wahrhafte ist, sondern jene, die sich der Rhetorik am dienlichsten erweist (vgl. Ciceros Wort de or. III 17, 64: „verum ego non quaero nunc quae sit philosophia verissima, sed quae oratori coniuncta maxime"; dabei gibt er eine Charakteristik der verschiedenen Philosophenschulen, welcher die bei Quint. XII 2, 24 ff. sehr ähnlich ist). So hebt er X 1, 35 von den Socratikern hervor, daß sie altercationibus atque interrogationibus den künftigen Redner gut vorbereiten.

Vielleicht ist das gerade mit ein Grund, warum die Quintilianische Rhetorik mit den Stoikern mehr als mit andern Philosophenschulen sympathisiert, weil die Stoa sich besonders auch mit rhetorischen und grammatischen Studien beschäftigt (z. B. L. Annaeus Cornutus, Inst. I 4, 19), so zwar, daß R. Reitzenstein sagen kann, „in Rom sei alles Grammatikstudium von der Stoa ausgegangen".[35]) So finden wir, daß Fabius den Stoikern manche anerkennende Worte spendet, z. B. I 10, 15, wo er berichtet, daß sogar die Stoa, diese strenge Schule, für die Musik eingetreten ist. Besonders anerkennen muß er, daß die Stoa, wenn sie sich auch weniger um eine elegante Form verdient machte, doch die Sittlichkeit gepriesen und ihre Stärke im Erschließen ihrer Lehrsätze gesucht habe (X 1, 84; vgl. III 1, 15; XII 2, 25). Ferner waren es die Stoiker, welche nach Cic. de or. III 18, 65 die Beredsamkeit für eine Tugend hielten, welchen Ruhmestitel ihnen Fabius gerne zugesteht (inst. II 15, 20; II 20, 9, wo er sich des Crassus Wort bei Cic. de or. III, 14, 55 aneignet: „est enim eloquentia una quaedam de summis virtutibus"; vgl. Arnim frg. Chrys. II 291).

Bei aller Anerkennung der stoischen Philosophie kann Quintilian sich doch nicht entschließen, ein Stoiker zu werden, ebensowenig wie er sich der Akademie oder dem Epikureismus oder sonst einer Schule verschreiben möchte: oratori nihil est necesse in cujusquam leges jurare XII 2, 25 (vgl. III 1, 22: „neque enim me cujusquam sectae velut quadam superstitione imbutus addixi"). Doch so viel läßt sich aus Quintilians Äußerungen schließen, daß er den Skeptizismus rundweg ablehnt (XII 2, 24: „was für einen Anteil kann Pyrrho an dem Berufe eines Redners haben? Er, der an der Existenz der Richter, vor denen er auftritt, des Angeklagten, für den er spricht, zweifeln müßte?"). Ebensowenig kann Epikurs Schule dem Redner förderlich sein, da sie ja jegliche Schulwissenschaft ablehnt[36]) (II 17, 15 Epicurus, qui disciplinas omnes fugit; XII 2, 24; Cic. de or. III 17, 63), noch weniger jene Schule, die überhaupt jegliches edle Streben verwirft und verachtet (Aristipp). Wie Cicero seinen jungen Freunden als Vorbild illam Carneadiam aut Aristoteliam vim empfiehlt, wenn anders sie das Musterbild des vollkommenen Redners in seinem herrlichen Glanze liebgewonnen haben (de or. III 21, 80), so erscheinen auch Quintilian die Schule der Akademiker, aus der das unerreichte Vorbild Cicero hervorging, und die Schule der Peripatetiker als die für den Redner geeignetsten, da sie nach Quintilians (und Ciceros) Angabe das Verdienst in Anspruch nehmen können, zuerst Thesen vorgelegt zu haben (davon

wurde schon oben gesprochen). So sehen wir auch hier nicht philosophische, sondern rhetorische Gründe für die Stellungnahme Quintilians zur Philosophie ausschlaggebend.

Zweiter Abschnitt.

Der Inhalt des Bildungs- und Erziehungsideals der Institutio oratoria.

Wie überhaupt die Römer,[37]) so faßt auch Quintilian die Weltanschauungsfragen von einem praktischen Gesichtswinkel aus ins Auge, er naht sich der Philosophie mehr vom Standpunkte der Ethik und sucht sie als Lehrmeisterin der charaktervollen Denkungsart grundlegend für den Redner zu gestalten. Er naht sich auch den literarischen Streitfragen von einem festen ethischen Standpunkte aus und weiß den Kampf um die Stilreinheit, der in jener Zeit besonders in bewußtem Gegensatze zu den Vertretern der asianischen und extrem archaistischen Richtung entbrannt zu sein scheint, zu einem Kampfe um die moralische Gesundheit des Volkes und die Charakterfestigkeit des einzelnen zu stempeln (Inst. IX 4, 142). Hoch über all den Streitfragen und Schulmeinungen steht sein Ideal. Mit welchem Eifer hält der alternde Lehrer dieses Ideal fest, dem doch mehr und mehr der reale Untergrund schwindet! Mit welcher Liebe schildert er es, um der heranwachsenden Jugend Begeisterung und Eifer für dasselbe einzuflößen! Er hat es in seinem Geiste geahnt und geschaut (I 10, 4; vgl. Orator 29, 100), er glaubt an dessen Lebenskraft,[38]) und das macht seine Forderungen überzeugend und nachdrucksvoll.

Wie sehr rhetorische Grundströmungen nicht bloß die ganze damalige Jugendbildung, sondern auch die Literatur[39]) beherrschten, konnte schon aus dem Vorausgegangenen erhellen, würde aber noch klarer, wenn wir die beinahe unzähligen rhetorischen und grammatischen Handbücher und Büchlein kennten, die Quintilian teils mit Namen, teils nur summarisch zitiert hat. Selbst Männer wie Seneca, der Philosoph, der sich in seinen Episteln durchaus nicht rhetorikfreundlich zeigt (z. B. Sen. ep. 40, 3 ff., 20, 1 ff.) und Tacitus, der sich im Dial. de or. von der Beredsamkeit lossagt, können in ihrem Stile die starke Abhängigkeit von der zeitgenössischen rhetorischen Schulbildung nicht verleugnen. Quintilian selbst war durch seinen ganzen Bildungsgang, der ihn zum Advokaten und Rhetor

machte, durch seine enge Beziehung zu Domitius Afer (Inst. V 7, 7), durch seine langjährige Tätigkeit als öffentlicher Lehrer der Rhetorik und durch seine literarische Beschäftigung mit der historischen und zeitgenössischen Rhetorik in der Begeisterung für das Ideal nur gefestigt worden. Nur wenn wir die Inst. or. zusammenhalten mit der anderen Schrift Quintilians de causis corruptae eloquentiae,[40]) mit Tacitus, Dial. de or., mit Senecas Briefen und den übrigen Äußerungen, die uns in philosophischen und rhetorischen Schriften erhalten sind, werden wir begreifen, was Quintilian bewog, sein Ideal trotz eines auch für ihn mit Händen greifbaren Zurückweichens der Redekunst aus dem öffentlichen Leben (vgl. Inst. VI 1, 35) aufrecht zu halten, ja in einem sorgfältig geschriebenen und mit großer Literaturkenntnis gearbeiteten Werke in wissenschaftlichem Gewande seiner Zeit darzubieten. Ciceros Standpunkt, den Quintilian, nachdem bereits ein Jahrhundert dazwischen lag, doch noch beibehielt, war noch ein viel gefestigterer; ihm jubelte das römische Volk zu, wenn er als gefeierter Redner auf dem Forum und im Senate sprach, ihm dankte es die der Rhetorik beflissene Jugend, als er in de oratore, im Brutus und Orator ihr das Ideal des philosophisch gebildeten Redners vorhielt; denn damals galt noch, was Tacitus Dial. c. 7 von der Beredsamkeit sagt: „Fama et laus cuius artis cum oratorum gloria comparanda est?“ und des Messala Wort hatte noch Wahrheitsgehalt: „Eloquentia omnium artium domina“ (Dial. c. 32). Was Quintilian bewog, sein Ideal der Jugend seiner Zeit als Spiegel vorzuhalten, hat Tacitus gefühlt und ausgesprochen im Dial. c. 34 u. 35; es war die Unzufriedenheit mit der Art der zeitgenössischen Jugend- und Rednerbildung (vgl. Inst. I 2, 6 f.) und mit der verweichlichten entnervten Schreibweise moderner Literaten und Rhetoren.[41]) Darum baut er sein Werk auf dem Fundamente der Rednerbildung, der Erziehung des Kindes in Haus, Familie und Schule auf; I. prooem. 4 u. 6: „das Ziel sehen alle, aber die Fundamente verachten viele“. Das, was andere Verfasser von artes als geringfügig (parva) verachten, will er grundlegend an die Spitze seines Werkes stellen: „ad minora illa demittere me non recusabo, nec aliter quam si mihi tradatur educandus orator, studia eius formare ab infantia incipiam (I prooem. 5). Educare und studia formare im Dienste der Rhetorik erscheint Fabius als Ziel seines Werkes. Dies Ideal hat er am besten selbst kurz gekennzeichnet als orator perfectus identisch mit vir bonus: I prooem. 25 „oratorem instituimus illum perfectum, qui esse nisi vir bonus non potest“.[42]) Darum soll es im Nachfolgenden unsere Aufgabe sein, den orator perfectus in seinem

Werden und seiner Vollendung darzustellen und zwar in drei Teilen:

Erster Teil: Der Bildungsgang des orator perfectus.

Zweiter Teil: Der vir bonus et orator philosophus.

Dritter Teil: Die geschichtliche Stellung des Ideals, besonders zu Cicero.

Erster Teil.

Quintilian betrachtet es, das geht aus den ersten Kapiteln des ersten Buches hervor, als seine Aufgabe, den künftigen Redner vor unserem Auge wachsen und immer vollkommener werden zu lassen. Der Gang der Quintilianschen Darlegungen ist der genetische, welcher der naturgemäßen, allerdings zielbewußt geleiteten Entwicklung der werdenden Persönlichkeit folgt. Den wir zuerst in den Armen des Vaters und am Busen der Amme betrachten, sehen wir bald an der Hand des Pädagogen zur Schule des Grammatisten wandern, wo er die Fertigkeit im Lesen und Schreiben erwirbt (I 4, 1: scribendi legendique facultas); wir folgen ihm in die Hörsäle des grammaticus und literatus, dessen Schule die doppelte Aufgabe hat, recte loquendi scientiam poëtarumque enarrationem zu lehren; und nachdem der Jüngling die enkyklischen Bildungsstoffe in sich aufgenommen hat, begleiten wir ihn zu den eigentlichen praeceptores eloquentiae (II 1, 1) und sehen ihn vom Leichteren zum Schwereren, vom Bekannten zum Unbekannten und Neuen fortschreiten (II 4, 1 b).

Und dies alles steht im Dienste der einen großen Wissenschaft, der eloquentia (I 1, 10: „Si cui multa videor exigere, cogitet, oratorem institui, rem arduam, etiam cum ei formando nihil defuerit, praeterea plura ac difficiliora superesse“. II 17, 3 rhetorice, maximum ac pulcherrimum opus. XII 11, 29 etc.). So steht auch jener o r b i s d o c t r i n a e, den die Griechen *ἐγκύκλιος παιδεία* nannten, im Dienste der eloquentia perfecta (I 10, 1: „nunc de ceteris artibus, quibus instituendos, priusquam rhetori tradantur, pueros existimo, strictim subiungam, ut efficiatur orbis ille doctrinae, quem Graeci *ἐγκύκλιον παιδείαν* vocant“). Für sich allein sind die verschiedenen Disziplinen nicht imstande, die Bildung des Redners zu vollenden, aber sie ergänzen sie (I 10, 2 und 6: hae artes, ut sit consummatus orator iuvabunt). Aus der großen Wärme und Schärfe, mit der Quintilian für die Einbeziehung des orbis doctrinae in der Rednerbildung spricht, fühlen wir die Kampfesstimmung heraus, die sich gegen die Vertreter der sophistischen

und rein natürlichen Beredsamkeit richtet. Die Gründe, welche er gegen diese Feinde einer tieferen Bildung des Redners ins Feld führt, sind von der Rücksicht auf das Ideal diktiert, das ja ein sapiens (I 10, 5: sapientem formamus eum qui sit futurus undique consummatus et ut dicunt mortalis quidam deus), ein *πεπαιδευμένος* sein soll, in den Wissenschaften der himmlischen und irdischen Dinge bewandert, wie auch in den alltäglichen Kenntnissen zu Hause.

Es ist klar, daß der Kreis der als notwendig erachteten Unterrichtsgegenstände je nach dem Kulturzustande eines Volkes enger oder weiter gezogen ist, daß aber immer mit dem Wachsen der verfeinerten Bedürfnisse auch neue Bildungselemente auftreten mußten. So lassen sich einzelne Unterrichtsgegenstände und Glieder des orbis doctrinae schon in alter Zeit, z. B. bei Demokritos, nachweisen (vgl. Diels, Fragmente der Vorsokratiker I S. 418, frg. 178—183, wo von der herkömmlichen Bildungsweise die Rede ist, zu der Lesen, Schreiben und *ἀγωνίη* gerechnet ist).[43]) Von Hippias Eleus erwähnt Quintilian XII 11, 21 daß er nicht bloß die liberales disciplinae kannte, sondern sich sogar Kleider und Schmuck selbst fertigte; vgl. Cic. de or. III § 127: Hippias gloriatus est . . . nihil esse ulla in arte rerum omnium quod ipse nesciret; nec solum has artes, quibus liberales doctrinae atque ingenuae continerentur, geometriam musicam literarum cognitionem et poetarum . . . Platon hebt in der Politeia die Bedeutung der musischen Bildung für die Jugend hervor und sucht Musik und Gymnastik in die rechte Verbindung zu bringen.[44]) Das Ziel, das er dabei verfolgt, ist ein sehr hohes und edles und hat nichts gemein mit der im Vergleich dazu etwas banausischen Auffassung Quintilians: *δεῖ δήπου τελευτᾶν τὰ μουσικὰ εἰς τὰ τοῦ καλοῦ ἐρωτικά.* „Die musische Bildung soll in der Liebe zum Schönen endigen“ (vgl. Platon, Prot. 326 B: wozu lernen die Schüler Musik?; Platon, Polit. 403 C); die gymnastische Bildung dagegen hat die Pflege des Leibes und seiner Gesundheit zur Aufgabe; wer beides vereint, hat eine harmonisch gebildete Seele (Platon, Polit. 412, A). Doch ist damit die Bildung noch nicht abgeschlossen, sie wird vollendet durch Mathematik und Dialektik, welche allerdings in demselben Ziele endigen sollen, nämlich das geistige Auge des Menschen auf die Ideen des Schönen und Guten zu lenken. Daß Aristoteles alle diese Bildungsmomente kennt, braucht nach dem Vorgange Platons nicht zu verwundern, er spricht in der Politik von der musischen und gymnastischen Bildung wie von etwas Selbstverständlichem (Pol. VIII 3, 1338 a, 14 VIII 3 u. 4, 1338 a ff.); Pol. VIII 2, 1337 b 22 nennt er als herkömmliche

Unterrichtsgegenstände Grammatik, Musik, Gymnastik und Zeichnen,[45]) allerdings muß dabei beachtet werden, daß wie P. Barth a. a. O. S. 128/29 hervorhebt, diese Unterrichtsgegenstände hier in einem ganz anderen Sinne als später gefaßt sind, nämlich hier als Fertigkeiten, später als Kenntnisse. Dieser Kreis wird in der Rhetorik (ars rhet.) erweitert durch die Rhetorik und Dialektik, von denen letztere nicht mehr zu den *τέχναι*, sondern zu den *ἐπιστῆμαι* im engeren Sinne gerechnet wird. Die Dialektik ist das erste Glied der höchsten Bildung, die in Logik und Metaphysik gipfelt.[46])

Erst in der alexandrinischen Zeit wurde der Begriff *ἐγκύκλιος παιδεία* festgelegt und mit demselben gewöhnlich (wie etwa in der Enzyklopädie des Varro) Grammatik, Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Musik, Rhetorik und Dialektik zusammengefaßt.[47])

Die Stellung der Stoa zur enkyklischen Bildung ist keine einheitliche; am klarsten hat darüber wohl Seneca ep. 88, 20ff. sich geäußert, Stellen, welche nach Gerhäuser W.[48]) auf Posidonios zurückgehen und somit die Meinung der mittleren Stoa wiedergeben. Die Stoiker schätzten die Allgemeinbildung überhaupt nicht hoch ein, und besonders für Seneca, der alles darnach beurteilte, wie es geeignet ist, den Menschen ethisch zu beeinflussen, konnten die *μαθήματα* nur dadurch an Wert gewinnen, daß sie in einem gewissen Grade den Geist für die Aufnahme der Philosophie (die hier mit sittlicher Lebensführung zusammenfällt) vorbereiteten. In diesem Sinne ist wohl auch das von Chrysippos überlieferte Wort zu verstehen: *Εὐχρηστεῖν δὲ καὶ τὰ ἐγκύκλια μαθήματα φησὶν ὁ Χρύσιππος*“ Arnim frgm. III 738 (D. L. VIII 129).*) Die Stellungnahme der späteren Stoa kennzeichnet am besten Ps. Plutarch *Περὶ παίδων ἀγωγῆς* 7 C, wo die Kenntnis der enkyklischen Wissenschaften als mit der Bildung selbstverständlich gegeben gilt: „Ein junger Mann von guter Herkunft darf in keiner der sogenannten enkyklischen Wissenschaften unbewandert sein“.[49])

Der Einfluß griechischer Denkungsweise auf die römische zeigt sich auch hier wiederum deutlich; in der älteren Zeit der römischen Republik wurde kein Wert auf die nicht unmittelbar praktisch verwertbaren Kenntnisse gelegt; unter griechischem Einflusse wurden in der Kaiserzeit zu Rom die Lehrer der artes liberales gesucht und geehrt (vgl. Suet. Caes. Div. Jul. 42). Cicero noch z. B. bezeichnet den Unter-

---

*) Chrysipp scheint mir damit die Notwendigkeit der *ἐγκ. παιδ.* nicht zu behaupten und deswegen auch Zeno nicht zu widersprechen, wie Barth a. a. O. S. 128 Anm. 3 meint.

schied zwischen altrömischer und griechischer Bildung (Tusc. I 2, 4) dadurch, daß er sagt, bei den Griechen gehörte Musik und Geometrie zur wahren Bildung (bei den Römern aber nicht); auch Tac. Dial. c. 31 denkt an die griechischen Redner und an den aus ihrer Schule hervorgegangenen Cicero, wenn er konstatiert: „veteres oratores ... grammatica, musica, geometria imbuebantur". Cicero selbst aber hatte diese Wissenschaften in sich aufgenommen, ihm fehlte nichts in Geometrie, Musik und Grammatik (Tac. Dial. c. 30, 20: „In libris Ciceronis deprehendere licet, non geometriae, non musicae, non grammaticae, non denique ullius artis ingenuae scientiam ei defuisse; ille dialecticae subtilitatem, ille moralis partis utilitatem, ille rerum motus causasque cognoverat").

Quintilian selbst nennt, nachdem er in den ersten Kapiteln des I. Buches (c. 4—9) die grundlegende Grammatik[49b]) besprochen hat, als Unterrichtsgegenstände für den werdenden Redner I 10, 9 ff. Musik und Geometrie (wie oben Tac. c. 31); c. 11 wird anläßlich der Chironomia auch die Gymnastik erwähnt, aber nicht als gleichwertiges Unterrichtsfach, das sie ja in Rom nie geworden ist, sondern, wie wir unten sehen werden, als Ergänzung der geistigen und ethischen Ausbildung.

Daß die Musik zu den *ἐγκύκλια μαθήματα* zählt, darüber bestand wohl nie ein Zweifel, wenigstens nicht bei den Griechen, und deswegen glaubt Quintilian seine Stellungnahme nicht verteidigen zu müssen I 10, 9: „Atque ego vel iudicio veterum poteram esse contentus. Nam quis ignorat musicen, ut de hac primum loquar, tantum iam illis antiquis temporibus non studii modo, verum etiam venerationis habuisse, ut idem musici et vates et sapientes iudicarentur?" Mit sichtlicher Freude verweilt Fabius bei dieser historischen Reminiszenz, wie besonders seit Plato und Aristoteles die Musik ihre Stelle im Bildungsgang der Jugend inne habe (I 10, 13), ja wie auch die alten Römer die Musik wenigstens bei religiösen Festen und beim gastlichen Gelage zuließen (I 10, 20).[50]) Sogar die Stoa, ea secta, quae aliis severissima, aliis asperrima videtur, mußte zugeben, daß einige ihrer Anhänger dieser Kunst einige Aufmerksamkeit schenkten (10, 15).[51])

Quintilian hat sicher auf dem Wege über Varro, der in seiner Enzyklopädie ausführlich über Musik schrieb, von des Aristoxenos[52]) Schrift über Musik und so indirekt von Aristoteles' Ausführungen Kenntnis erhalten (Aristoteles Pol. VIII 1341 b 32 ff.). Aber die Tiefe und Feinsinnigkeit des Stagiriten erreichte er nicht; Aristoteles spricht gerade an der letztgenannten Stelle sehr treffend und klar von der großen Bedeutung der verschieden-

artigen Gesänge und Melodien für die Erziehung und Bildung der Jugend, der er besonders ethische Gesänge empfiehlt. Fabius kennt wohl auch diese Zwecke (10, 31), bietet sie aber nicht in solch schöner logischer Ordnung dar; seine Ausführungen sind eben noch näher bestimmt durch die Polemik gegen Philosophen und Rhetoren.[53] Die Philosophen haben sich das von den andern verlassene Gebiet, nämlich die theoretische Wertung der Musik, angeeignet, obwohl es Eigentum der Rhetoren sei (I 10, 11 nostri operis fuit); unter den Rhetoren selbst halten manche die Übung der Musik für unnütz, daher die Zeugnisse aus der Geschichte der Rhetorik und aus der rhetorischen Praxis 10, 17—22; 23—29. Er will darum zeigen, wie für den angehenden Redner die Übung der Musik, die Kenntnis ihrer Gesetze, Rhythmen und Melodien notwendig ist, weil ja auch in der Rede künstlerischer Aufbau, melodischer Vortrag und Eurhythmie in Haltung und Bewegung des Körpers von Bedeutung ist.[54]

Was Aristoteles und nach ihm Aristoxenos mit solchem Nachdrucke betont hatten (Arist. Pol. VIII 1341 b 9—1342 b 35), daß nämlich gewisse Instrumente ihres verweichlichenden Charakters wegen für die Jugend durchaus unpassend sind, übergeht auch Fabius, dem ethischen Zuge seines Charakters folgend, nicht; er empfiehlt männliche, kräftige Gesänge im Gegensatz zur verweichlichenden und unzüchtigen Musik der Bühne und der Gasse (I 10, 31 „musice in scaenis effeminata et inpudicis modis fracta“).

Dabei ist sich Quintilian bewußt, nichts Neues zu fordern (I 10, 29 „Haec diutius forent dicenda, si hoc studium velut novum praeciperem“), wenn er theoretische und praktische Kenntnis der Musik verlangt; denn, sagt er, bei allen, die nicht überhaupt Feinde einer gründlichen und echten Bildung sein wollen, bedarf es keiner ängstlichen Verteidigung der Musik im Kreise der den Redner bildenden Künste und Wissenschaften (ebenda 30 „Cum vero antiquitus usque a Chirone atque Achille ad nostra tempora apud omnis, qui modo legitimam disciplinam non sint perosi, duraverit, non est committendum, ut illa dubia faciam defensionis sollicitudine“).

Der Redner Quintilians, der über alle Dinge wird reden müssen (I 10, 49), kann Geometrie durchaus nicht entbehren. Fabius versteht hier unter Geometrie sowohl Arithmetik wie eigentliche Geometrie und schließt noch Astronomie in den Begriff ein, weil sich die Geometrie bis zur Berechnung der Welt und Bestimmung der Sternenbahnen erheben soll (ebenda 46:

„Quid quod se eadem geometria tollit ad rationem usque mundi? In qua, cum siderum certos constitutosque cursus numeris docet, discimus nihil esse inordinatum atque fortuitum“). Vulgaris opinio ist, daß die Kenntnis der Mathematik schon beim Lernen selbst Vorteil verschafft (I 10, 34);[55]) sie gehört zur allgemeinen Bildung, allerdings seit noch nicht langer Zeit, da Cicero (Tusc. I 2, 5 „in summo apud illos (sc. Graecos) honore geometria fuit; itaque nihil mathematicis illustrius; at nos metiendi ratiocinandique utilitate huius artis terminavimus modum“) noch über den Mangel an idealem Streben unter seinen Landsleuten klagen muß. Für Quintilian steht der formale Wert der Mathematik fest; sie schärft vor allem den Verstand und bewirkt Leichtigkeit und Schnelligkeit der Auffassung (I 10, 34). Darum haben auch die bedeutendsten Männer dieser Wissenschaft besondere Aufmerksamkeit zugewandt (I 10, 35). Quintilian nennt hier keine Namen, aber wahrscheinlich fußt er auf Quellen, die stark platonisch beeinflußt sind. Schon Platon[56]) wußte die Bedeutung der Mathematik in ihrer dreifachen Form als Arithmetik, Geometrie und Astronomie für die Schärfung des Geistes zu schätzen. Aristoteles nennt die Mathematik nicht unter den vier Wissenschaften, in denen die Jugend unterwiesen werden soll (weil es sich an dieser Stelle um die Elementarbildung handelt), setzt sie aber an einigen Stellen der Ethik voraus (VI c. 9 1142 a 11 ff., ebenso Metaph. II 2, 996) und wirft die Frage auf, warum ein junger Mann ganz wohl Mathematiker, aber kein Weiser und Physiker sein könne. Unter den Römern empfahl erst Varro[57]) die Mathematik und nahm sie in seine Enzyklopädie auf, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß Fabius von dieser Seite angeregt und beeinflußt wurde.

Neben der Hochschätzung der Mathematik als formale Wissenschaft tritt bei Quintilian auch noch ihre praktische Verwertbarkeit zutage (I 10, 42—46; I 4, 4); eingehendere und tiefer gründende Ausführungen liegen nicht im Plane seiner Schrift, die ja nur zeigen soll, was für das Rednerideal gefordert werden muß.[58])

Die Gymnastik, die bei den Griechen eine so hervorragende Stellung im Unterrichtsbetriebe einnahm, kann sich, wie schon bemerkt, nach Quintilian nicht gleichwertig neben Grammatik, Musik und Geometrie stellen; sie dient zwar auch der Allgemeinbildung, kann aber nur mit Einschränkungen empfohlen werden; sicherlich betrachtet er die Gymnastik nicht als erzieherisches Element, sondern stellt die wenigen körperlichen Übungen, die er kurze Zeit (paulum) zuläßt, ganz in den Dienst

der Rhetorik, des gestus und der actio (I 11, 15/16. „Ne illos quidem reprehendendos puto, qui paulum etiam palaestricis vacaverunt. Non de iis loquor, quibus pars vitae in oleo, pars in vino consumitur, qui corporum cura mentem obruunt (hos enim abesse ab eo, quem instituimus, quam longissime velim).“ Gymnastische Übungen pflegt sein Schüler also um eines höheren Zweckes willen, um jene Eleganz des Auftretens, jene Sicherheit und Würde der actio zu erlangen, die den großen Redner schmückt und auszeichnet. Dabei beruft sich Fabius auf die Übung der lex gestus, der Chironomia, die von Socrates, Plato (Leg. 813 B sq.) und besonders von Chrysippos anerkannt wurde. Für die Bedeutung einer gymnastischen Ausbildung hatte er, wie überhaupt die alten Römer,[59]) keinen Sinn, zeigt vielmehr eine unüberwindliche Abneigung gegen jeden besonders sportsgemäßen Betrieb derselben; man meint wirklich oft einen Stoiker reden zu hören (z. B. an der eben angezogenen Stelle I 11, 15/16), und Seneca[60]) scheint für Quintilian nicht umsonst gepredigt zu haben. Quintilian zeigt sich hier viel rückschrittlicher als der Verfasser der Ps. Plutarchischen Schrift *περὶ παίδων ἀγωγῆς*, der den griechischen Anschauungen sicherlich näher stand und die einseitige Auffassung der Stoa überwunden hatte; er betont nachdrücklich für das jugendliche Alter die Übung der Gymnastik.[61])

Grammatik, Musik und Geometrie bilden die Grundlage für die rhetorische Fortbildung; der Knabe muß sie noch lernen (I 12, 1 pueriles anni), solange er beim Grammatiker weilt (I 12, 19 hactenus ergo de studiis, quibus, antequam maiora capiat, puer instituendus est). In den folgenden Büchern II—XI gibt Quintilian ein System der Rhetorik wieder, wie es auch in der rhetorischen Schultradition und den verschiedenen artes zum großen Teil enthalten war; aber zum Idealbilde des Redners, den Quintilian heranbilden will, gehört mehr als bloße Kenntnis der technischen Vorschriften, er soll aus den Schachten der Weisheit schöpfen (ex ipsis sapientae penetralibus (prooem. XII 3) und sich größere Hilfsmittel erwerben (maiora auxilia [ebenda]), die aus dem homo disertus und dicendi peritus eine allseitig gebildete und sittlich vollendete Persönlichkeit gestalten. Dies ist das höchste Ziel, gezeichnet im XII. Buche.[62])

Unter den Wissenschaften, welche den Redner allseitig durchbilden und auf die hohe Warte der Zeit stellen sollen, ist vor allem Rechtwissenschaft und Geschichte zu nennen. Bei diesen Forderungen ist Quintilian in Ciceros Schule gegangen; im Orat. c. 34 tritt Cicero energisch für die Kenntnis

des jus civile ein, quo egent causae forenses quotidie (§ 120), ebenso de orat. I §§ 159—189: gründlich muß man das bürgerliche Recht erlernen, sich mit den Gesetzen bekannt machen, die ganze Vorzeit durchforschen; § 167: der, dem die Kenntnis des bürgerlichen Rechts mangelt, kann nicht für einen Redner gehalten werden, auch wenn es ihm nicht an Rednergabe noch an Kunst und Fülle der Rede gebricht. Für Fabius ergibt sich die Notwendigkeit der Kenntnis des Rechtes aus ähnlichen Gründen wie für Cicero, die er XII 3, 1 ff. in sehr anregender Form darbietet, besonders aus dem Berufe des Rhetors als Sachwalter in Privatprozessen und öffentlich rechtlichen Angelegenheiten. Doch liegt es Quintilian ebenso fern wie Cicero, aus seinem Rhetor einen Gesetzeskrämer oder einen unnützen Advokaten zu machen (Inst. XII 1, 25; vgl. Cic. de or. I § 202; Inst. XII 3, 5 u. 11); in der Idee des vollkommenen Redners läge es sogar, daß er nicht bloß selber das Recht beherrschte, sondern es auch noch andere lehren könnte (XII 3, 10, wie das Vorbild Cicero).[63])

Über den Betrieb des Geschichtsstudiums an den Rhetorenschulen erfahren wir aus Quintilian wenig; aber so viel geht aus dem kurzen Kap. 4 des XII B und aus einigen anderen Stellen hervor, daß die Behandlungsweise der Geschichte an den Rhetorenschulen jedenfalls unmethodisch und unwissenschaftlich war, so auch bei Quintilian. Die Geschichte ist gut genug, eine Vorratskammer für Schulbeispiele zu sein, die dann wie Automaten an den betreffenden Stellen der Rede aufmarschieren: „Inprimis vero abundare debet orator exemplorum copia cum vterum tum novorum“ (XII 4, 1). Quintilian deutet an dieser Stelle selbst an, daß ein Teil dieser Beispiele aus der Lektüre der Geschichtsschreiber und Literaten, ein anderer — vielleicht größerer Teil — aus der Schultradition geschöpft werden könne (velut per manus tradita). Daß diese Tradition reichlich floß, zeigt ein Blick in die erhaltenen Suasorien und Deklamationen.[64]) In diesem Punkte zeigt Quintilian keinen Fortschritt über Cicero hinaus, der die Geschichte ebenso einschätzte und empfahl; vgl. Cic. de or. I 5, 18: tenenda praeterea est omnis antiquitatis exemplorumque vis; I 46, 201: monumenta rerum gestarum et vetustatis exempla oratori nota esse debere; I 34, 158 f.; II 9, 36 or. § 120: Quint. inst. XII 4, 1 ff.; XII 2, 29: „quae sunt tradita antiquitatis dicta ac facta praeclare, et nosse et animo semper agitare convenit“. Quint. inst. III 8, 67 „besser ist es, Geschichtswerke zu lesen als über den Lehrbüchern der Rhetorik zu ergrauen“; vgl. X 1, 31: die Anschauung Quintilians, daß die Ge-

schichte mit der Poesie verwandt sei[65]): „historia est proxima poetis et quodammodo carmen solutum“ fließt aus peripatetischen Quellen, ist ihm aber auch durch Cicero vermittelt (vgl. Gercke-Norden, Einleitung 1910 I S. 523).

Daß mit diesen beiden Hilfswissenschaften, Rechtskunde und Geschichte, noch keineswegs eine allseitig gebildete Persönlichkeit erzielt wird, bestätigt auch Tacitus in seinem Dialogus, der sich vielfach mit Quintilianischen Gedanken deckt (c. 30), indem er die Lektüre der Klassiker, Studium der Geschichte („in evolvenda antiquitate“) und die Kenntnis „rerum vel hominum vel temporum prima discentium elementa“ nennt. Eine notwendige Ergänzung des Schulwissens empfängt der Redner Quintilians durch eine gewisse Teilnahme am öffentlichen Leben, die ihn zu einem vir vere civilis machen muß.

Sein Mann muß mitten im Leben stehen und selbst tätig ins Leben eingreifen als *ἀνὴρ πολιτικός*, „vir civilis vereque sapiens“ (XI 1, 135); vgl. I Prooem. 10 „vir ille vere civilis et publicarum privatarumque rerum administrationi accomodatus“. Damit ist eine neue Beziehung des Ideals zum Leben angefügt, entsprechend dem praktischen Sinne des Römers, der auch in jener Zeit der niedergehenden Freiheit — wollte er irgendwie Einfluß haben — im Dienste des Staates wenigstens vorübergehend arbeiten mußte. Daher auch im Verlauf der Darstellung die oftmalige Betonung der Vorbereitung auf das öffentliche Leben, daher die Ablehnung der bloßen Deklamationen (X 5, 14; 5, 17; 5, 21; II 20, 3, 4; XII 11, 15; III 8, 58—60), die weitab vom wirklichen Leben nur zwischen den vier Wänden ein Scheinleben führen, in das Leben übertragen aber jeglichen Zusammenhangs mit der Wirklichkeit entbehren.

Dieser vir vere civilis ist besonders der römischen Auffassung zugeeignet; die Griechen hatten in Isocrates einen Vorkämpfer für dieses Ideal, der den *ἀνὴρ πολιτικός,* den allseitig gebildeten und im staatsbürgerlichen Leben bewanderten Mann heranzubilden suchte.[66]) Cicero versuchte dies Ideal in seinem eigenen Leben zu verkörpern; er war Redner, Staatsmann, Philosoph; dies spricht er auch in seinen rhetorische Schriften aus.[67]) Von Cicero nahm Quintilian das staatsbürgerliche Ideal herüber, und so verlangt er einen Mann, der „semper armatus ac velut in procinctu stans“ (XII 9, 21) im Lichte des Forums gebildet (XII 6, 4: „alia lux, alia veri discriminis facies“; Tac. Dial. 34, 10: „in media luce studentibus“) einen wahrhaft römischen Weisen darstellt, „qui non secretis disputationibus, sed rerum experimentis atque operibus se vere civilem virum exhibeat“.

So müssen alle Umstände zusammenwirken, um jene vollkommene Beredsamkeit zu erringen, die ihr numen und ihre vis caelestis allenthalben bewährt und die technische Meisterschaft (facultas dicendi I prooem. 18), Beherrschung der Form in Stil und Aktion — eine Frucht der imitatio und exercitatio (VIII proom. 16) — sowie wissenschaftliche Gründlichkeit (I proom. 18 perfectus omni scientia), die Weite des geistigen Gesichtskreises und Fülle der Kenntnisse (copia rerum; II 21, 14; vgl. Cic. de or. I 6, 20) in sich schließt.

Aber all das macht noch nicht jenes Idealbild des Redners aus, das Quintilian in seinem Geiste geschaut hat; damit dieses vollkommen sei, muß es auf sittliche Güte gegründet sein und philosophische Bildung in sich aufgenommen haben: vir bonus und orator philosophus.

Zweiter Teil.

Bevor wir darangehen, die letzte und höchste Stufe im Bildungsgange des Rhetors nach Quintilian zu schildern, müssen wir uns mit einer Frage beschäftigen, die für die rechte Stellung des Bildungsideals der institutio oratoria in der Geschichte der römischen Bildung von höchster Bedeutung ist, nämlich wie sich Quintilian dem sophistischen Bildungsideal gegenüber verhielt, das in jener Zeit einer neuen Blüte entgegen ging in der sogen. 2. Sophistik.[68])

Der Name Sophist, daher auch der Name Sophistik, war ein von jeher umstrittener Begriff und ist auch seinem Sinn nach großen Schwankungen unterworfen gewesen; im Munde des einen ist er ein Ruhmestitel, im Munde des andern hat er den bittern Geschmack des Tadels wie gegen einen Menschen, der gar nichts Innerliches an sich hat, an dem alles äußeres Scheinwesen ist; v. Wilamowitz (Hermes 35 [1900] S. 14) weist deshalb darauf hin, daß sogar Aristoteles, dem gewiß jene letzten Eigenschaften gefehlt haben, Sophist genannt worden sei. (Auch Platon und Aristipp wurden Sophisten genannt.)

Über die alten Sophisten sind wir verhältnismäßig gut unterrichtet; sie nehmen in der Geschichte der Philosophie einen bedeutenden Rang deswegen ein, weil sie, wenn auch nur auf sehr unvollständige Weise eine neue Periode des Denkens einleiten, weil sie den Übergang von der Reflexion über die äußere Natur zur Reflexion über das Subjekt darstellen. „Das Wort *σοφιστής*, so erklärt Überweg Heinze I[10] S. 84, bedeutet in alter Zeit einen Mann, der klug und geschickt ist, dann einen

einsichtsvollen und gewandten Mann, namentlich in Privat- und öffentlichen Angelegenheiten; seit der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts werden besonders die als Sophisten bezeichnet, welche herumwandernd für Bezahlung die Kunst zu denken und zu reden, sowie die politische Weisheit lehrten.“ Sicherlich muß in dieser Begriffsbestimmung die Rhetorik besonders betont werden; die formale Bildung, welche die Rhetorik verbunden mit der *πολιτικὴ δύναμις* gibt, ist Inbegriff aller Weisheit (Arnim S. 16). Was die alten Sophisten Gutes in sich schlossen, suchte Sokrates zu vertiefen; so finden wir ihn in dem platonischen Dialog Gorgias zwar in heftigem Kampfe gegen die Scheinkunst der Sophisten, aber zugleich suche er ihren größten Fehler (im Sinne des Sokrates), nämlich den Mangel sittlicher Fundierung zu überwinden; Platon gibt dann im Phaedrus, der in der Beurteilung sophistischer Redekunst sicher einen Fortschritt bedeutet, das Programm, nach dem sich die Rhetorik, soll sie zur Kunst der Seelenleitung werden, entwickeln muß: das ist philosophische Grundlegung.

Das Wiederaufleben der 1. Sophistik im 3. und den folgenden Jahrhunderten hat H. v. Arnim in dem oft zitierten Werke verfolgt und es ist kein Zweifel, daß seine zusammenfassende Darstellung viele neue Gesichtspunkte gebracht und auf manche Schriftsteller ein neues Licht geworfen hat. Dabei darf gewiß auf des Wilamowitz Ausführungen (Hermes 35 [1900] 1—52) über den Begriff Sophistik und dessen Wandel und Beziehungen zum Asianismus, einem Schlagwort, das auch nicht immer Gleichartiges zusammenfaßt, hingewiesen werden, wenn versucht wird, den Begriff Sophistik zu weit zu fassen und Heterogenes darin zu vereinigen. Es kann mir dabei nicht in den Sinn kommen, die großzügigen und überaus anregenden Ausführungen v. Arnims zu kritisieren, da ich ihnen selbst gerade für Quintilian und sein Verständnis vieles verdanke. Doch ist es notwendig, das Bild der 2. Sophistik, wie es v. Arnim an verschiedenen Stellen charakterisiert, uns kurz vor Augen zu stellen, um dann zu Arnims Auffassung vom Quintilianschen Bildungsideal Stellung nehmen zu können.

Die alte Sophistik wurde von Platon und Aristoles und ihren Nachfolgern überwunden, es trennten sich, wie auch Cicero und Quintilian [69]) berichten, die einst verbundenen Gebiete und Philosophie und Rhetorik gingen ihre eigenen Wege. So ging der Name Sophisten auf die Rhetoren über (Arnim S. 68); später zeigt sich ein immer schärfer werdender Gegensatz zwischen Philosophen und Rhetoren, besonders deswegen, weil die Rhetorik als praktisches Lebenselement größeren Einfluß zu gewinnen

drohte, als den Philosophen genehm sein konnte. So leiteten denn gerade Philosophen eine Annäherung an die Rhetoren (und Sophisten) ein; die Bestrebungen eines Antiochus von Askalon (Kroll, Studien zu Cicero, de orat. Rhein. Mus. 58 [1903] S. 554ff.) und Philo v. Larisa (Armin S. 97ff.) und nicht zuletzt des Diogenes von Babylon aus der Stoa (Radermacher a. a. O. S. 290f.) sind ja gerade durch v. Arnim besonders in den Vordergrund gerückt worden und es hat sich gezeigt, daß sie tatsächlich die Sophistik aufs neue erweckten; es geschah dies auch besonders durch Hereinbeziehung der *θέσεις* in den rhetorischen Betrieb und durch Ergänzung des rhetorischen Unterrichts durch das Studium der Philosophie. Als eine weitere Quelle des Wiederauflebens des sophistischen Bildungsideals erscheint bei Rohde (a. a. O. bes. S. 175) und Arnim (S. 129) die stilistische Bewegung des Asianismus; v. Arnim S. 129: „Die 2. Sophistik ist die des Asianismus und wenn Philostratos die Sophisten der Kaiserzeit zu ihr rechnet, so bezeugt er damit indirekt die Fortdauer des Asianismus“. Allerdings polemisiert Wilamowitz a. a. O. S. 9ff. gegen Rohdes Ausführungen; meines Erachtens würde er damit ebenso v. Arnims Ausführungen über die Sophistik treffen; denn auch nach v. Arnim fällt die 2. Sophistik mit dem Asianismus zusammen: „Mit Recht hat Erw. Rohde hervorgehoben, daß die sogen. ‚2. Sophistik‘ nicht wesentlich Neues gebracht hat, daß sie in rhetorischer Beziehung nichts anderes ist, als die durch die Gunst äußerer und innerer Verhältnisse wieder zu Flor gekommene ‚asianische‘ Beredsamkeit“ (S. 128). v. Arnim charakterisiert das, was das Bildungsideal der 2. Sophistik ausmacht, an verschiedenen Stellen verschieden; z. B. bei Anlaß der Besprechung des Ciceronianischen Ideals (S. 98f.): „Das Ideal des Crassus ist in der Hauptsache mit dem sophistischen identisch; denn auch hier gipfelt die ganze Bildung in der praktischen rednerischen *δύναμις*; alle übrigen *μαθήματα* werden nur ihretwillen angeeignet, selbst die Philosophie wird zur Sklavin der Rhetorik erniedrigt“; vgl. damit wie Cicero wenigstens seinen Worten nach die Philosophie einschätzt: Orat. 21, 70 Est eloquentiae sicut reliquarum rerum fundamentum sapientia. Dabei ist aber wohl zu beachten, daß Cicero Allgemeinbildung, Kenntnis aller *μαθήματα* ähnlich wie die alte und neue Sophistik verlangt, daß er aber auch — und das scheint ihn wenigstens in einer Beziehung von den neueren Sophisten zu trennen — ausgedehnte Fachkenntnisse fordert, nicht bloß rednerische *δύναμις*. Aber sicherlich hat das Bildungsideal Ciceros dadurch eine große Wirkung auf die Entwicklung des Unterrichtsbetriebes geübt, daß durch die unbedingte Forde-

rung des philosophischen Studiums für jeden Redner dies selbst mit in den Jugendunterricht einbezogen und allmählig als eine selbstverständliche Forderung betrachtet wurde.

So kam die Zeit der Popularphilosophie, in der wir Fabius finden; aus dem vorausgegangenen ersten Abschnitte wissen wir, daß wir ihn unter die philosophenfreundlichen Rhetoren einreihen dürfen, welche die Philosophie zwar als Vertreter der Schulrhetorik bis zu einer gewissen Grenze bekämpfen müssen, anderseits aber die Forderung philosophischen Studiums energisch an ihre Schüler stellen. Der Zusammenhang Quintilians mit der Popularphilosophie wird klarer werden, wenn wir im folgenden die Art und Weise betrachten werden, wie Fabius sich die philosophischen Studien denkt und wie er die Notwendigkeit solcher Studien begründet.

V. Arnim betrachtet die Popularphilosophie und die 2. Sophistik — ausgegangen von den Rhetorenschulen — als „Modifikationen der alten Sophistik, die sich neben der eigentlichen Philosophie und Rhetorik in diesen beiden Formen wieder ihren Platz erobert hat“ (S. 113). In diesen Zusammenhang läßt sich nach v. Arnim auch Quintilian einfügen (S. 134), und hier charakterisiert v. Arnim die 2. Sophistik in sehr scharfer Form (S. 132): „Die Sophisten der 2. Sophistik erscheinen vorwiegend als müßige Prunkredner, deren Tätigkeit keinen wahren Volkswohlfahrtszwecken, sondern nur eitler und flüchtiger Ergötzung des Publikums dient. Wir können uns daher nur mit Mühe die Bedeutung des sophistischen Ideals zum Bewußtsein bringen, das die geistige Physionogmie der Zeit bestimmt“. (Vgl. damit die nähere Bestimmung des Ideals S. 114: „Das Bildungsideal der 2. Sophistik ist unverkennbar ein Abkömmling des philonisch-ciceronianischen vom vollkommenen Redner: es ist das auf universeller Bildung beruhende rednerische Können“; ähnlich gleich im Anschluß an obige Stelle S. 132 unten). Mit Bezug auf Fabius sagt hier (S. 134) v. Arnim: „Quintilian gehört auch zu den Vertretern des sophistischen Ideals; er rechnet Grammatik, Musik und die drei mathematischen Disziplinen zu dem Unterrichtsstoffe, den der Knabe erlernt haben soll, ehe er in die Rhetorschule kommt. Dagegen handelt er vom philosophischen Unterrichte anhangsweise im 12. Buche, offenbar, weil er als höchste und letzte Stufe des Bildungsgangs auf den rhetorischen Unterricht zu folgen pflegt. Auch von Philosophie muß der Sophist eine gewisse Kenntnis haben, ohne sich tiefer auf sie einzulassen, etwa in dem Sinne, wie man heutzutage die Kenntnis der Geschichte der Philosophie für jeden Gebildeten verlangt“.

Hat nun Fabius in seinem Werke selbst irgendwie

Stellung zur ersten oder zweiten Sophistik genommen? Wie stellt er sich zum Asianismus, der ja auch nach v. Arnim mit der 2. Sophistik identisch oder doch sehr nahe verwandt ist? Wie ist endlich bei Fabius das philosophische Studium aufgefaßt und wie ist der orator philosophus zu verstehen?

Quintilian nimmt schon im 15. Kapitel des 2. Buchus Anlaß, sich gegen diejenigen zu wenden, welche das Vermögen zu reden von dem wichtigeren und begehrenswerteren Lobe eines guten Lebenswandels trennen (II 15, 2) und behaupten, es könnten auch schlechte Menschen Redner genannt werden. Diese werden in erster Linie die alten Sophisten sein, von denen ja bekannt ist, daß sie das Schwarze weiß und das Weiße schwarz machen konnten, die in der Redekunst nichts anderes sahen als das Vermögen, zu überreden (*πειθοῦς δημιουργός*; Plato, Gorg. p. 453 A). Im Verlaufe des Kapitels (von § 24 ab) setzt sich Fabius mit dem Platonischen Gorgias auseinander und zeigt, wie die Beredsamkeit, die er anstrebt, nichts gemein hat mit der von Platon im genannten Dialog getadelten, sondern daß seine Forderungen sogar ganz mit der Platons übereinstimmen: *τὸν μέλλοντα ὀρθῶς ῥητορικὸν ἔσεσθαι δίκαιον ἄρα δεῖ εἶναι καὶ ἐπιστήμονα τῶν δικαίων* (Platon, Gorg. p. 508 C, Quint. II 15, 28): Adhuc autem in Phaedro manifestius facit, hanc artem consummari citra iustitiae quoque scientiam non posse, cui opinioni nos quoque accedimus (Quint. II 15, 29). So wie Platon in illud hominum genus, quod facilitate dicendi male utebatur, invectus est (II 15, 30), so tritt auch Quintilian, ohne den Namen Sophisten zu nennen, scharf gegen dieselben auf und stellt jenen Satz, den wir im 12. Buche wieder finden, mit starker Betonung auf: „Nos autem ingressi formare perfectum oratorem, quem inprimis esse virum bonum volumus, ad eos qui de hoc opere melius sentiunt, revertamur". (Vgl. XII 1, 44, wo er sich auf diese Definition beruft: non enim hoc agimus, ut istud illi, quem formamus, viro saepe sit faciendum, sed, ut si talis coegerit ratio, sit tamen vera finitio, oratorem esse virum bonum dicendi peritum; II 15, 34; „... finitio ... et orationis omnes virtutes simul complectitur et protinus etiam mores oratoris, cum bene dicere non possit nisi bonus".*)

So stellt sich Quintilian durch diese eine Forderung, die nicht bloß im 12. Buche und im Prooem. zum 1. Buche aus-

*) vgl. auch II 16, 11: ... si vero est (rhetorice) bene dicendi scientia, quem nos finem sequimur, ut sit orator inprimis **vir bonus** utilem certe esse eam confitendum est. II 17, 31: orator — **id est vir bonus,** ebenda 43: Idque cum omnibus confitendum est, tum **nobis** praecipue, qui rationem dicendi **a bono viro** non separamus.

gesprochen ist, sondern, wie gezeigt, besonders II 15, 1 ff. und I 2, 3 („neque enim esse oratorem nisi bonum virum judico et fieri, etiamsi potest, nolo“) und sich durchs ganze Werk hindurchzieht, sicherlich im Gegensatz zur alten Sophistik; aber mir scheint, daß er durch solche Äußerungen — denn es hätte wahrlich wenig Sinn, gegen eine Sophistik zu polemisieren, die beinahe ein halbes Jahrtausend hinter ihm liegt und die schon von Platon und Aristoteles zu Grabe getragen worden war — auch jene neuere Richtung in der Rhetorik treffen wollte, welche sich mit der bloßen Wohlredenheit und advokatischen Schlagfertigkeit ohne inneren sittlichen Halt begnügen wollte. Daß die Sophistik zur Zeit Quintilians solche Eigenschaften besaß, zeigte v. Arnim selbst an der oben (S. 40) zitierten Stelle (Arnim S. 132 Mitte).

Ich sagte oben, die Forderung des Redners als vir bonus ziehe sich durchs ganze Werk durch; dies gilt in dem Sinne, daß Fabius alle Mittel angibt, wodurch aus dem werdenden Redner eine sittliche Persönlichkeit geschaffen werden kann und daß er zugleich alle Vorsichtsmaßregeln trifft, um ihn von dem hohlen Scheingebaren des Asianismus ferne zu halten.

Hätte Fabius erst am Ende seines Werkes daran gedacht, den Charakter seines Redners sittlich zu begründen, so wäre es wohl zu spät gewesen; am Schlusse seines Werkes wollte er vielmehr wirkungsvoll alles nochmals zusammenfassen, was er im einzelnen zerstreut, in den 11 Büchern seinem Zögling nahegelegt hatte. Wir brauchen nur dem Entwicklungsgange des Kindes von der Wiege bis zum reifen Alter zu folgen, so finden wir überall die Sorge des Erziehers für die gesunde sittliche Entwicklung des Schülers. Schon bei der Auswahl der Ammen mahnt er (I 1, 4), die besten auszuwählen, „morum quidem in his haud dubie prior est ratio“ (Ps. Plut. 3 D dieselbe Mahnung). Auch an die Pädagogen und Lehrer wird die Anforderung sittlicher Güte gestellt; I 1, 6: wo besonders auf das eingebildete Wesen mancher Pädagogen hingewiesen wird, das der Bildung wie den Sitten der Zöglinge gleich gefährlich ist (vgl. Ps. Plut. 4 A u. C). I 2, 5: Man soll einen Lehrer von reinsten Sitten wählen (praeceptorem eligere sanctissimum quemque licet); vgl. II 2, 1: Dieselbe Sorgfalt ist nötig mit Rücksicht gerade auf das Entwicklungsalter der Schüler (maior adhibenda tum cura est, ut et teneriores ab iniuria *sanctitas* docentis custodiat et ferociores a licentia *gravitas* deterreat) bei der Wahl der Rhetoriklehrer (imprimis inspici mores [eorum] licebit“ II 2, 1); bei Ps. Plut. 4 B.[70]) Zur Aufrechterhaltung der guten Sitte und

Zucht empfiehlt Fabius Besprechungen mit der heranwachsenden Jugend über ethische Stoffe (II 2, 5: „plurimus ei de honesto et bono sermo sit“; I 8, 4: „non modo quae diserta, sed vel magis quae honesta sunt, discant“). Mit den eigenen geistigen Vorzügen, ja der höchsten Vorbildlichkeit in Sitte und Lehre („summa abstinentia“ — viva illa vox alit plenius praecipueque praeceptoris 2, 8) verbinde sich disciplinae severitas (2, 4). So kommt Quintilian zu der ernsten, für seine Auffassung bezeichnenden Äußerung (II 2, 15): „Ac si qui est, qui flagitia manifesta in eligendo filii praeceptore non vitet, iam hinc sciat, cetera quoque, quae ad utilitatem iuventutis componere conamur, esse sibi hac parte omissa supervacua“.[71])

Auch beim Unterrichte betont Fabius jederzeit die Rücksicht auf die richtige Charakterbildung der Jünglinge; z. B. schon beim ersten Leseunterricht; die Verse, welche zum Nachschreiben vorgelegt werden, sollen honestum aliquid monentis sententias haben (I 1, 35). Bei der Auswahl der Klassiker zur Lektüre scheint ihm die dringliche Mahnung nötig: „Cetera monitione magna egent, inprimis ut tenerae mentes tracturaeque altius quidquid rudibus et omnium ignaris insederit, non modo quae diserta, sed vel magis quae honesta sunt, discant“ (I 8, 4). Die Rücksicht auf die Herzensbildung verbietet es, daß der junge Mann zu lange die Schauspieler nachahme, damit die im jugendlichen Alter noch zarte Seele nicht befleckt werde (I 11, 2). Auch muß das zarte Kindesalter in der Schule von dem stärkeren geschieden werden, damit so selbst der bloße Verdacht eines schändlichen Verhältnisses ferngehalten werde (II 2, 14). Ja Fabius wollte es lieber sehen, daß sein Schüler ein langsamer Kopf wäre als ein verdorbenes Genie (I 3, 2: „nam probus quoque inprimis erit ille vere ingeniosus, alioqui non peius duxerim tardi esse ingenii quam mali“). Jene Rücksichtnahme läßt Quintilian besonders auch das *ἦθος τοῦ λέγοντος* betonen (wie dies schon Aristoteles getan hatte; Inst. V 12, 9: hier berichtet Fabius, daß nach Aristoteles die Beweise am besten und wirksamsten sind, die einen wackeren Mann verraten, atque Aristoteles quidem potentissimum putat ex eo, qui dicit, si sit vir bonus; Arist. rhet. 1356 a 1 f., Inst. IV 1, 7: plurimum ad omnia momenti est in hoc positum, si vir bonus creditur; IV 2, 125: Die Glaubwürdigkeit der narratio wird durch die Persönlichkeit des Redners erhöht: narrantis auctoritas: „ne illud quidem praeteribo, quantam adferat fidem expositioni narrantis auctoritas, quam mereri debemus ante omnia quidem vita“. Die Stelle VI 2, 13, wo vom *ἦθος τοῦ λέγοντος* ausführlich die Rede ist, ist für die hohe Auffassung Quintilians

von seinem Idealredner sehr bezeichnend; aus dem ganzen Auftreten und Benehmen des Redners soll wie aus der Rede selbst der Charakter hervorleuchten; dies ἦθος[72]) fordert überhaupt einen guten und freundlichen Mann (ebenda 18). Die Gabe des Witzes ist dem Redner fast unentbehrlich, aber auf Kosten der Sittlichkeit darf der Witz nie erkauft werden (VI 3, 35: „ea quae dicet vir bonus, omnia salve dignitate ac verecundia dicet; nimium enim risus pretium est, si probitatis impendio constat").

Daß der Gedanke an den vir bonus dicendi peritus unserem Autor bei der Abfassung seines Werkes immer vor Augen schwebte, glaube ich gezeigt zu haben, daß derselbe Gedanke seine vollste Ausprägung erst am Ende des Werkes gewinnen sollte, wo der Idealredner in seiner Vollendung gezeichnet werden soll (XII prooem. 4: „nostra temeritas etiam mores ei conabitur dare et adsignabit officia"), ist eigentlich selbstverständlich; er hat sich das Schwerste und Größte zum Ende gespart (XII prooem. 1: „ventum est ad partem operis destinati longe gravissimam").

„Sit ergo nobis orator, quem constituimus", so beginnt XII 1, 1: „is qui a M. Catone[73]) finitu, vir bonus dicendi peritus". Die Wärme, mit der Fabius im folgenden diese These vertritt, die Menge der Gründe, die er anführt, der Schwung seiner Sprache zeigen, wie sehr es ihm Herzenssache war, bei allen Schülern zu erreichen, was er XII 1, 32 ausspricht: „Hoc certe procul eximatur animo, rerum pulcherrimam, eloquentiam, cum vitiis mentis posse misceri". Denn alle Geschicklichkeit der Rede ist, wenn sie schlechten Menschen zuteil wird, selbst für ein Übel zu halten (ebenda). Ihm ist das „bonum virum esse" schon „natura ipsa potius ac maius". Einige Gründe Quintilians für seine These sollen hier kurz skizziert werden.

Der erste Grund liegt in der Beredsamkeit selbst, die mit Schlechtigkeit verbunden, Beihelferin in Verbrechen, Gegnerin der Unschuld, Feindin der Wahrheit werden würde, was die Vorsehung nicht zulassen kann, die uns gerade dieses Geschenk[75]) als Auszeichnung vor allen anderen Geschöpfen gegeben hat (XII 1, 2 ff.); diesen Gedanken hatte Fabius schon II 15, 32 angedeutet (wenn die Definition des C. Celsus wahr wäre, „quae si vera essent, pessimorum hominum foret haec tam perniciosa nocentissimis moribus dare instrumenta et nequitiam praeceptis adiuvare"; vgl. Cic. de or. III 14, 55: „. . . quarum virtutum expertibus si dicendi copiam tradiderimus, non eos quidem oratores effecerimus, sed furentibus quaedam arma dederimus").

In der Konsequenz des ersten liegt der zweite Gedanke: „ne futurum quidem (dico) oratorem nisi virum bonum". Das ist recht stoische Denkweise, deren Ideal notwendigerweise die höchste Tugend und tiefstes Wissen in sich vereinigt.

Die psychologischen Gründe liegen in demselben Gedankenkreise: zur Beschäftigung mit der Beredsamkeit gehört vor allem ein von allen, selbst unschuldigen Sorgen freier Geist; den können aber die Lasterhaften nicht besitzen, denn ihr Herz ist zerrissen und geteilt[76]) (XII 1, 7). Selbst zugegeben, daß wirklich ein schlechter Mensch — was aber nicht sein kann — ebensoviel Talent, wissenschaftliches Streben, Gelehrsamkeit besitze wie der beste Mann, so könnte doch niemals der sittlich schlechtere Mann der bessere Redner sein, weil ja gerade der Zweck der Rede der ist, dem Richter und Zuhörer das Aufgestellte als wahr und ehrbar erscheinen zu lassen[77]): Es gehört zum Redner eben das *ἦϑος τοῦ λέγοντος*, das Vertrauen in seine sittliche Güte von seiten des Richters und der Zuhörer. Steht schon dem mittelmäßigen Redner die Biederkeit (bonitas) gut an, warum sollte nicht erst recht der ideale Redner „tam moribus quam dicendi virtute perfectus" (XII 1, 24) sein? Ja selbst die Natur unterstützt uns dabei; sie hat es dem Menschen nicht versagt, rechtschaffen und beredt zu sein; warum sollte sie nicht einmal beides zugleich ermöglichen? (ebenda 31.)

Solche Forderungen an den Idealredner, so sahen wir, sind ganz im Geiste des Verfassers der Institiones gelegen und nicht erst im 12. Buche aufgetaucht; ja ich möchte in Kapitel 20 des 2. Buches fast eine Überspannung des Gedankens finden; dort wird die Rhetorik (Redekunst) selbst eine Tugend genannt; freilich nicht jene Schein- und Heuchlerkunst, auch nicht jene überflüssige Geschwätzigkeit, wie sie die Deklamatoren üben (II 20, 3, 4), sondern jene wahre Beredsamkeit, die nur für den rechtschaffenen Mann paßt. Er stützt seine These vor allem durch stoische Argumente; z. B. die Dialektik, die nach Zeno mit der Rhetorik nahe verwandt sei, werde von den Philosophen für eine Tugend gehalten, um wie vielmehr dann die Redekunst, die ja im Vergleich zur Dialektik die vollkommenere Art der Rede darstelle (II 20, 7)? [78]) Ohne Tugend ist eine vollkommene Beredsamkeit überhaupt nicht einmal möglich, so eng sind Tugend und Beredsamkeit verknüpft; denn die Tugend ruht sowohl in der Vernunft als in der Rede (II 20, 8).[79])

Fassen wir all das zusammen, so ergibt sich, daß wir Quintilian hinsichtlich des hohen sittlichen Ernstes seiner Auffassung des Rednerberufes und der Konsequenz, mit der er die Forderung sittlicher Güte bei seinem Idealredner verficht, nicht

zu den Sophisten alter oder neuer Zeit stellen dürfen, sondern daß wir ihn eher in eine nähere Beziehung zu stoischen Anschauungen bringen müssen; hier scheint mir Radermacher auf der richtigen Spur zu sein, wenn er sagt, daß der Zusammenhang zwischen Stoa und Cicero nicht so innig ist wie zwischen Stoa und Quintilian (a. a. O. S. 292), wenn auch nicht richtig ist, was Radermacher (ebenda S. 289) von Cicero sagt: „Von der von Quintilian so ausführlich behandelten Forderung, der Redner müsse ein vir bonus sein, ist bei Cicero nichts zu lesen" (vgl. oben, Anm. 73).

Die zweite Frage, die uns über das Bildungsideal Quintilians Klarheit verschaffen soll, ist die nach seiner Stellung zum Asianismus. Ich füge diese Frage hier kurz ein, weil ich sie, ohne unvollständig zu sein, nicht umgehen kann, wenngleich sie sich nur indirekt mit dem Thema der Arbeit berührt.[80])

Quintilians Stellung zum Asianismus — in der ganzen Frage ist Fabius kaum über Cicero hinausgekommen — ist eine geradezu schroffe, obwohl er selbst als Verehrer Ciceros, der nie ganz den jugendlichen Asianerschüler verleugnen konnte — unbewußt weit mehr zur modernen Sprache der Asianer als zum extremen Attizismus neigte (den er auch bekämpft X 1, 43; XII 10, 14—16). Aber innerlich trennte ihn eine Welt von den Bestrebungen der Asianer, die nicht bloß im Stile, sondern auch im Leben die freiere Richtung vertraten (Inst. XI 1, 30 „profert enim mores plerumque oratio et animi secreta detegit; nec sine causa prodiderunt Graeci: ut vivat quemque etiam dicere". Sen. ep. 114, 1 „talis hominibus fuit oratio qualis vita" spricht denselben Gedanken wie Fabius aus).

So warnt Quintilian bei der Lektüre der Klassiker ebenso vor den nimii admiratores antiquitatis wie vor der recens lascivia (II 5, 21). Quintilian macht (VIII prooem. 17—32, vgl. damit Cic. orat. 23 [§ 75 Atticismus]) energisch Front gegen jene, welche über der Sorge für Worte (Stilgebung) die Sorge für den Inhalt vergessen: Occurram enim necesse est et . . . resistam iis, qui omissa rerum, qui nervi sunt in causis, diligentia quodam inani circa voces studio senescunt"; vgl. noch folgende Stellen, wo in scharfen Worten der Asianismus gekennzeichnet wird, bes. V 12, 18 ff. libidinosa eloquentia; IX 4, 142 effeminata et enervis compositio. Besonders am Schlusse des Werkes XII 10, 1 ff., wo Fabius meisterhaft über die genera dicendi spricht, kommt er nochmals auf den Asianismus zu sprechen mit den bekannten Worten: „Falluntur enim plurimum, qui vitiosum et corruptum dicendi genus, quod aut verborum licentia exultat aut puerilibus

sententiolis lascivit aut inmodico tumore turgescit aut inanibus locis bacchatur aut casuris, si leviter excutiantur, flosculis nitet aut praecipitia pro sublimibus habet aut specie libertatis insanit, magis existimant populare atque plausibile“ (XII 10, 73). Bei der ganzen Frage beruft sich Quintilian auf Cicero (XII 10, 15), der die Lehre von der elocutio besonders ausführlich behandelt hat (Cic. de or. III 35 [142] ff. bei Fabius X 1, 105 f.).

Infolge seiner Stellungnahme zum Asianismus und seiner Überzeugung, daß Sprache und Gesinnung eng verknüpft sind, muß er auch gegen Seneca[81]) sich wenden, den Liebling der römischen Jugend, den Beherrscher der Tagesliteratur (X 1, 125 tum hic [= Seneca] fere solus in manibus adulescentium fuit). Quintilian weiß wohl, was seine Zeit Seneca zu danken hat, er verkennt seine Vorzüge nicht: „Ingenium facile et copiosum, plurimum studii, multa rerum cognitio“, Eigenschaften, die ihn der studierenden Jugend nachahmenswert machen (X 1, 128; die ganze Stelle X 1, 125—131). Sicherlich hat Quintilian selbst Seneca gelesen und von ihm gelernt, nicht bloß in stilistischer Hinsicht (was ja hier ausscheidet), sondern auch in popularphilosophischen Fragen. Aber als Stilmuster muß er ihn für seine Jugend, für den Redner, dessen Hauptziel ist bene dicere, d. h. soviel als natürlich, gesund, kräftig, ornate et copiose, aber nicht libidinose zu sprechen, entschieden ablehnen. Hätte Quintilian in der Aufstellung seines Bildungsideals sonst kein Verdienst, als daß er versuchte, seinem gefährlichen Gegner in der stilistischen Entwicklung offen und männlich entgegenzutreten und die Jugend vor der Gefahr einer Überschätzung der Form in Sprache und Schrift und eines wollüstigen Stiles zu warnen, es würde ihm dieses allein schon einen Platz unter den Jugendbildnern sichern.

Ähnlich wie zum Asianismus stellt sich Quintilian auch zu den Deklamatoren; er anerkennt das Gute, das sie leisten können und sollen, warnt aber vor einem einseitigen, nur auf sprachliche Schulung beschränkten Betriebe (vgl. V 12, 17 polemisiert er gegen falschen Betrieb der Deklamationen „declamationes . . . olim iam ab illa vera imagine orandi recesserunt atque ad solam compositae voluptatem nervis carent“ etc.; X 5, 14 „declamationes quales in scholis rhetorum dicuntur, si modo sunt ad veritatem accommodatae et orationibus similes, sunt utilissimae“; vgl. ebenda 17 ff. II 10, 1 ff. vom Nutzen der Deklamationen; XII 11, 15). Gerade das, worin die griechischen Deklamatoren und Sophisten ihre Stärke suchen, verabscheut Fabius (II 20, 3, 4). Quintilian steht eben dem praktischen Leben ganz anders nahe als Dio und Konsorten,

seine Zöglinge hatten ja auch im öffentlichen Leben wirklich etwas zu sagen. Was ergibt sich aus Quintilians Stellungnahme zum Asianismus und zum herabgekommenen Betrieb der Deklamatorenschulen? Zwar konnte Fabius durch seine Polemik den Asianismus, der sich gerade zur Zeit Quintilians in das Gewand des Stoicismus kleidete (Zielinski a. a. O. S. 107) nicht überwinden; er konnte ihn weder als Stilrichtung noch als Lebensanschauung überwinden; aber gerade deswegen, weil er gegen eine kaum zu erschütternde Position ankämpfen mußte, ist der Kampf um so verdienstvoller und mir scheint, daß Fabius damit auch den Kampf gegen jene Sophisten aufgenommen hat, die v. Arnim (S. 132) also charakterisiert: „Die Sophisten der 2. Sophistik erscheinen uns vorwiegend als müßige Prunkredner, deren Tätigkeit keinen wahren Volkswohlfahrtszwecken, sondern nur ihrer Eitelkeit und flüchtigen Ergötzung des Publikums dient" (vgl. dazu Inst. XII 9, 1 „ante omnia, ne, quod plerisque accidit, ab utilitate eum causae praesentis cupido laudis abducat!" XII 3, 11—12). Hat nun Quintilian so energisch gegen den Asianismus Stellung genommen, so hat er sicherlich auch — da ja selbst nach Arnim der Asianismus nur eine Abart der 2. Sophistik ist — gerade dadurch gegen die Sophisten dieses Schlages ankämpfen und sich nicht mit ihnen identifizieren wollen.

Die dritte und wichtigste Frage für die Beurteilung des Bildungsideals der Institutio oratoria ist die: Welcher Art sind die philosophischen Studien, welche Quintilian von seinem Redner fordert? Wie sieht der orator philosophus aus?

Dabei ist die erste Frage die, warum Quintilian erst am Schlusse seines Werkes die Forderung philosophischen Studiums an seinen Redner stellt. Wird daraus nicht geschlossen werden können, daß wenigstens die ersten Kapitel des 12. Buches erst anhangsweise zum ganzen Werke hinzugefügt worden sind? Es ist schon aus vorhergehenden Erörterungen klar geworden, daß das Bild des Idealredners unserem Autor von Anfang an in seiner Vollendung und reichen Ausstattung vor Augen stand — es wäre auch zu verwundern bei einem solch zielbewußten Lehrer, wenn er im Laufe seiner 20jährigen Lehrtätigkeit nicht schon längst praktisch gelehrt hätte, was er in der institutio schriftlich niedergelegt hat (die einleitenden Worte in XII prooem., wo er seine Mutlosigkeit und Ratlosigkeit der schwierigen Aufgabe gegenüber ausdrückt, sind keineswegs tragisch zu nehmen, sondern als Wendung der Bescheidenheit) —, daß die Gedanken des 12. Buches, speziell

die von der sittlichen Durchbildung des Redners, dem ganzen Werke gemeinsam sind. Wir werden unten sehen, daß gerade mit der Forderung sittlicher Durchbildung die des philosophischen Studiums eng zusammenfällt, indem die Sittlichkeit unzertrennlich verbunden gedacht ist mit der Kenntnis der Philosophie. Ferner: das Studium der Philosophie bildet für den Redner den Abschluß seiner theoretischen Bildung, kann also erst in reiferen Jahren betrieben und soll auch im Berufsleben noch fortgesetzt werden;[82]) endlich folgt Fabius dem natürlichen Entwicklungsgange seines Zöglings, an dessen Endpunkte naturgemäß die Philosophie ihren Platz findet. Übrigens spricht Fabius auch an einigen anderen Stellen des Werkes von der Philosophie (I prooem. 9 ff. will ich gar nicht beiziehen): II 21, 12—13, wo er sich zu jenen Rhetoren gesellt, die in ihren Hörsälen Philosophie, speziell Moral- und Naturphilosophie dozieren wollen;[83]) auch durch die Forderung der *ϑέσεις* ist die Notwendigkeit wenigstens popularphilosophischer Studien gegeben (vgl. oben S. 9 u. 11 f.); XI 1, 35 spricht er fast mit denselben Worten vom vir civilis vereque sapiens wie XII 2, 7 vom Romanus quidam sapiens qui . . . (se) vere civilem virum exhibeat.

Eigenartig und bezeichnend für Quintilians Denkweise sowie für seine Abhängigkeit von stoischen Quellen ist die Begründung der Notwendigkeit philosophischen Studiums für seinen Redner. Er leitet diese Notwendigkeit ab aus der Forderung sittlicher Güte des Redners, die unzertrennlich mit dem Studium der Philosophie, besonders der Ethik verbunden ist. Nach Cic. Tusc. III, 1—3 ist die Philosophie die beste Führerin zur Sittlichkeit (stoisch); bei der Stoa verstand sich das von selbst, denn sie dachte sich *σοφία* und *ἀρετή* allezeit verbunden (vgl. Arnim, Stoik. vet. frgm. III [Chrysipp.] 223, Inst. XII 2, 3 und Stob. flor. II p. 272); Fabius erachtet die Behauptung, daß Tugend ohne (philosophischen) Unterricht erworben werden könne, gar keiner Widerlegung wert (XII 2, 2 ff.). Darum steht es für ihn fest, XII 2, 1: „Mores ante omnia oratori studiis erunt excolendi atque omnis honesti iustique disciplina (= Ethik) pertractanda, sine qua nemo nec vir bonus nec dicendi peritus esse potest“. Darum: „Evolvendi penitus auctores, qui de virtute praecipiunt, ut oratoris vita cum scientia divinarum rerum sit humanarumque coniuncta“ (daß diese Definition den Zusammenhang mit der Stoa beweist, dafür verweise ich auf v. Arnim, Stoik. v. frgm. Chrysipp. II, 36 und Raubenheimer a. a. O. S. 11). Ja, der Redner soll es sogar soweit bringen, daß er nicht mehr nötig hat, von den Philosophen zu lernen, sondern er soll auch diese Wissenschaft

mit ihrem stolzen Namen sich aneignen und seinem Gebiete einverleiben (XII 2, 9; manches kommt sicherlich auf Kosten der stark rhetorischen Darstellungsweise der Inst. or.).

Hier hat sicherlich eine sophistische Auffassung des Bildungsideals Platz gegriffen, denn nach v. Arnim ist das ein Zeichen sophistischer Denkweise, daß Philosophie und Rhetorik unbewußt ineinanderfließen und beide den Begriff der *σοφία* darstellen; allerdings gehört notwendig zum Begriff der 2. Sophistik der Umstand, daß die Philosophie nicht gleichwertig neben der Rhetorik steht, sondern daß sie zu einem der *μαθήματα* herabsinkt (Arnim a. a. O. S. 98).

Ist dies nun auch (wie Arnim sagt [S. 91]) bei Quintilian der Fall? Warum studiert der Redner die Ethik? Weil die Ethik, die Wissenschaft von der Sittlichkeit, notwendig verbunden ist mit der Güte und Charakterstärke des Idealredners („ad illud sequens praevertar, ne dicendi quidem satis peritum fore, qui non et naturae vim omnem penitus perspexerit et mores praeceptis ac ratione formarit“ XII 2, 4) und weil die Kenntnis der allgemeinen aus der Ethik entspringenden moralischen Themen dem Redner nötig ist (XII 2, 15—20: „pars illa moralis . . . certe tota oratori est accommodata“).

Aus einem ähnlichen Grunde studiert der Redner die Naturphilosophie. Das Leben des Redners soll eng verknüpft sein mit der Kenntnis der göttlichen und menschlichen Dinge (XII 2, 8 u. 20 ff.; siehe auch oben X 2, 5). Die Naturphilosophie ist wegen ihrer Reichhaltigkeit besonders geeignet, dem Redner Schwung und Begeisterung zu geben,[84]) sie erhebt Körper und Geist, man lernt durch sie seine höhere Abkunft und Bestimmung kennen. Wer aber über göttliche Dinge reden muß (2, 21), kann sie gar nicht entbehren.

Die Dialektik endlich ist für den Redner das Arsenal, aus dem er sich neue Waffen holen und wo er die alten schärfen kann, soll aber mit Vorsicht und Maß gebraucht werden, damit sie nicht die Bewegungsfreiheit des Redners durch kleinliche Düftelei einenge (2, 10—14).[85]) Auch die Forderung der *θέσεις* für die rhetorische Praxis, die Quintilian hier wieder streift (2, 18), ist nach Arnim ein Zeichen des sophistischen Bildungsideals (v. Arnim S. 96: „Die Behandlung philosophischer Thesen in den Rhetorenschulen ist eine Annäherung an die Sophistik“).

Bei der kurzen Betrachtung dieser Frage sahen wir, daß die Auffassung Quintilians von den philosophischen Studien nicht jene hohe und edle eines Platon und Aristoteles ist, daß nämlich das Studium der Philosophie im Interesse der Erkenntnis der Wahrheit, aus rein wissenschaftlichem Interesse betrieben

werden muß; bei Fabius steht die Philosophie im Dienste der Rhetorik; insoweit sie einerseits dazu dient, die sittliche Persönlichkeit des Redners auszubauen, und andrerseits seine notwendige Allgemeinbildung zu ergänzen, muß sie herbeigezogen und studiert werden; aber schon gleich zu Beginn seiner Erörterungen über philosophische Studien verwahrt sich Quintilian energisch dagegen, daß er einen Philosophen heranbilden wolle, XII 2, 6: „Haec exhortatio mea non eo pertinet, ut esse oratorem philosophum velim, quando non alia vitae secta longius a civilibus officiis atque ab omni munere oratoris recessit". Darum will er auch nicht, daß sein „philosophisch" gebildeter Redner sich einer bestimmten Schule anschließe: „oratori vero nihil est necesse in cuiusquam iurare leges"; denn seine Aufgabe sei — so fügt er rhetorisch übertreibend bei — herrlicher, „maius enim opus atque praestantius, ad quod ipse tendit et cuius est velut candidatus, si quidem est futurus cum vitae tum etiam eloquentiae laude perfectus!" (XII 2, 26—27). Sein Mann soll also nicht ein Schulphilosoph, sondern ein römischer Weiser (Romanus sapiens [2, 7]) sein, d. h. ein Mann, der die Popularphilosophie in sich aufgenommen hat. So ist Quintilian, trotzdem er fast wie ein Stoiker spricht und auch durch Empfehlung der moral- und naturphilosophischen Studien und durch seinen sittlichen Ernst den Stoikern sehr nahe steht, doch unbewußt in das Fahrwasser der Popularphilosophie und damit einer sophistischen Auffassung des Ganzen der Bildung geraten. Fabius ist darin allerdings ganz der Sohn seiner Zeit, die vom Eklektizismus und der Popularphilosophie beherrscht war (und die Popularphilosophen waren auch in solchen allgemeinen Bildungsfragen die Hauptquellen Quintilians, Raubenheimer a. a. O. S. 77).[86]) So trifft auf Quintilian das Urteil von Heinze-Ueberweg I[10] (1909) S. 300 zu: „Der Eklektizismus mußte bei jenen besonders Eingang finden, die nicht um des Wissens willen, sondern zum Zwecke der allgemeinen theoretischen Vorbildung für das praktische Leben und zugleich zum Zwecke der Begründung einer vernunftgemäßen religiösen und sittlichen Überzeugung Philosophie studieren".[87])

Zusammenfassend können wir sagen, daß das Bildungsideal Quintilians die Vorzüge, aber auch die Schattenseiten eines aus der Popularphilosophie einerseits und aus dem Rhetoricismus andrerseits hervorgewachsenen Ideals an sich trägt. Das was Quintilians Bildungsideal wesentlich von dem der zweiten Sophistik scheidet, ist der entschiedene sittliche Ernst, von dem Fabius selbst durchdrungen ist und den er auch von dem Idealredner fordern muß. Auf der Grundlage des Rhetoricismus aber, so

müssen wir urteilen, konnte kein edlerer und schönerer Bau erstehen als Quintilians institutio oratoria, die Bildung und Erziehung so einheitlich zusammenschließt. Ihr Mann ist keine irgendwie einseitige, sondern eine vielseitig gebildete Persönlichkeit, kurz: die wissenschaftlich und technisch durchgebildete sittliche Persönlichkeit.[88]) Ich kann es mir nicht versagen, hier die Worte von Wilamowitz in Literatur und Sprache des Altertums (Kultur der Gegenwart, P. Hinneberg I 8) S. 361 anzuführen: „Hier ist wieder ein Mann, der das Hauptinteresse der römischen Bildungswelt von innen heraus und mit seinem ganzen Wesen ergriff, wohl wissend, welche Verflachung der rhetorischen Produktion und Ansprüche entstehen muß, wenn alle Kräfte sich auf ein Virtuosentum des Geistes richten... In dem Werke ist eine feine, freie Persönlichkeit lebendig, von der man es wohl versteht, daß sie Ehrfurcht und Liebe erregte usw." Die Worte, welche Wilamowitz in demselben Zusammenhang über das Verhältnis Quintilians zu Cicero spricht, können uns zum dritten Teil dieses Abschnittes führen: „Durch seine Auffassung wurde er notwendig auf Cicero zurückgeführt, nicht bloß zu ihm als dem größten Redner, sondern zu Ciceros Lebens- und Bildungsideal, wie wir es in den Büchern vom Redner niedergelegt finden; er ergriff dieses Ideal mit voller Überzeugung und hat dadurch offenbar auf Generationen seiner Schüler starke Wirkung geübt".

Dritter Teil.

Unserem Plane gemäß soll dieser dritte Teil die Stellung des Quintilianischen Ideals besonders Cicero gegenüber zum Gegenstande haben.

Schon bei unseren bisherigen Ausführungen haben wir vielfach Gelegenheit genommen, auf Ciceros rhetorische Schriften zu verweisen und den Zusammenhang Quintilians mit Cicero in den verschiedensten Fragen aufzuzeigen. Daß Quintilian in weitgehendster Weise von Cicero abhängig ist, darüber besteht ja schon lange kein Zweifel mehr.[89]) Cicero ist für Quintilian vor allem Stilmuster, aber sein Einfluß geht noch weiter: er ist ihm auch in der Fassung des Ideals vorbildlich gewesen.[90]) Es muß hier, wenn wir des Zusammenhangs halber versuchen, das Rednerideal Ciceros in aller Kürze zu skizzieren, von vornherein bemerkt werden, daß sein Ideal vor allem ein Bildungs- und nicht Erziehungsideal ist;[91]) Erziehungsideal wird es nur insofern genannt werden können, als überhaupt bildende Einflüsse zugleich erzieherisch auf die Zöglinge wirken können.

Das Bildungsideal Ciceros ist in seinen rhetorischen Schriften, besonders in de oratore, aber auch im Orator und Brutus niedergelegt (de or. I 20; 59; 71 ff.; 95; 202; II 86; III 55 ff.; 142 bis 43; Orat. 7, 12 ff., 16—17, § 101; Brut. 322). Schlittenbauer (a. a. O. S. 203) nennt dieses Ideal das „rhetorisch-philosophische Bildungsideal in seiner ausgeprägtesten Form; Cicero schwebt die *φιλόσοφος ῥητορική* vor“, und Wilamowitz (a. a. O. S. 19) nennt das Bildungsideal Ciceros „das höchste Ideal, zu dem sich vor Augustus ein Römer aufgeschwungen hat“.

Cicero hat sich tatsächlich durch Aufstellung seines Bildungsideals große Verdienste um die Hebung der rhetorischen Studien und die gründlichere Ausbildung der Redner erworben. Besonders sind es nach meiner Ansicht vier Gründe, welche dem Bildungsideal Ciceros nicht bloß eine eigenartige Färbung, sondern auch nachwirkende Kraft verliehen haben und welche ihn von seinen Vorgängern unter den rhetorischen Schriftstellern unterscheiden. Als erstes nenne ich die Forderung der copia rerum, die Betonung der Fachkenntnisse. Zur stilistischen Vollendung muß reiche Sachkenntnis und wissenschaftliche Bildung kommen, wenn das Ideal des Redners erwachsen soll (de or. I 20: „Ex rerum cognitione eflorescat et redundet oportet oratio; quae nisi subest res ab oratore percepta et cognita, inanem quandam habet elocutionem et paene puerilem“; die übrigen Stellen will ich nur nennen: de or. I 59; III 19; 80; 92; 125; vgl. Quint. II 21, 14; Tac. Dial. c. 30). Wir haben schon bei der Behandlung der einzelnen *μαθήματα* auf Cicero verweisen können, wie er ausgedehnte Fachkenntnis, besonders Kenntnis der Geschichte und Jurisprudenz fordert.

Das zweite ist die Forderung des philosophischen Studiums. Er will die Beredsamkeit nur auf ein allseitiges, umfassendes Wissen gründen (vgl. de or. I 5 u. 6; 20 omnium rerum magnarum atque artium scientia; III 80 b: „neque sine forensibus nervis satis vehemens et gravis nec sine varietate doctrinae satis politus et sapiens esse orator potest“. 143: „docto oratori palma dandast“; Brut. 111; 322 der ganze Abschnitt). Von seinen Lehrern Antiochus von Askalon und Philo von Larisa übernahm Cicero die Forderung philosophischer Studien für seine Schüler; dabei leitete ihn besonders der Gedanke, daß weder bloß natürliche Anlage noch die artes allein imstande sind, die vollkommene Beredsamkeit zu schaffen, sondern daß sich summa eruditio mit der Kenntnis der Philosophie verbinden muß und daß das Fundament der Beredsamkeit nur die sapientia sein kann (orat. § 70; de or. II 5, III 142; I 128; or. 14 ff. de or. III 57—60 etc. Schlittenbauer a. a. O.

S. 203 bemerkt dazu: „In dieser Beziehung ist Cicero etwas verwandt mit der ersten Sophistik"). So ist auch bei Cicero die Forderung philosophischen Studiums sophistisch gefärbt; der Ton liegt auch bei seinem orator philosophus auf dem orator, der die Philosophie seiner Zeit = Popularphilosophie, in sich aufgenommen hat (Cic. de or. III 17 (64). III 36 (142), or. 4, 14).

Das dritte ist die Forderung psychologischer Vertiefung des rednerischen Vortrags, welche sich besonders in der von Cicero des öfteren gestreiften Lehre vom Affectus zeigt (näher darauf einzugehen verbietet mir der Zweck dieses Abschnittes; vgl. de or. I 17; 53, 220 ff. II 178—216; or. 128 ff. Brut. 279. Tusc. IV 11; 47. de off. I 136. Quintilian hat darüber bekanntlich sehr ausführlich gehandelt bes. VI c. 1 u. 2, andere Stellen: II 5, 8; IV 5, 6).

Endlich blickt auch bei Cicero die Forderung der sittlichen Güte des Redners durch, wenn sie auch keineswegs so stark wie bei Fabius betont ist, vgl. die oben, Anm. 73 zitierte Stelle und de or. III 55, wo auch Cic. (dem natürlich Fabius gefolgt ist), stoischer Beeinflussung folgend, die eloquentia zu den größten virtutes rechnet; „Je größer nun die Macht der Beredsamkeit ist, mit der sie über die Gemüter herrscht, desto mehr muß sie mit Rechtlichkeit und höchster Klugheit gepaart sein"; III 57 preist er jene Beredsamkeit und jene Redner, die sowohl durch lebensvolles Beispiel als durch ihr Wort belehrten „idem erant vivendi praeceptores atque dicendi". Diesen letzten Punkt hat Quintilian, wie wir sahen, besonders stark betont und das ist sein großer Fortschritt über Cicero hinaus: energisch das Rednerideal des vir probus, des sittlich hochstehenden Charakters, aufgestellt zu haben.

Es erübrigt uns noch, das Quintiliansche Ideal mit dem einiger anderen ähnlich gestimmten Männer in Zusammenhang zu bringen.

Daß Quintilian dem Seneca (philosophus) besonders in ethischen Fragen mehr verdankt, als er merken lassen will, hat Raubenheimer a. a. O. durch die verschiedensten Parallelstellen, wie mir scheint, bewiesen; auch wir hatten schon bisher Gelegenheit, Quintilian mit Seneca in Verbindung zu bringen und werden noch öfters auf dieses Verhältnis verweisen können. Seneca fand vor allem durch den tiefen sittlichen Ernst seiner Schriften Quintilians Sympathien (vgl. Inst. X 1, 129 „egregius vitiorum insectator fuit . . . multa etiam morum gratia legenda".) Senecas Bildungsideal ist das der Stoa, nämlich der vollendete Philosoph, bei dem Taten und Reden übereinstimmen

(ep. 34, 3/4). Er ist der tugendhafte Mann, auf den hinschauend wir die höchste Stufe erringen (ep. 11, 8), er ist custos und paedagogus, der unserer Seele die Richtung zur Tugend und so Lebenswandel und Tugend gibt (ep. 11, 9; 25, 5; 16, 3). Quintilians Gedanken liegen, was die ethische Grundstimmung betrifft, ganz in derselben Richtung.

Das Taciteische Rednerideal[92]) ist mit dem Ciceronianischen fast bis in die Einzelheiten gleich und berührt sich deshalb an den meisten Punkten auch mit Quintilian. Ob Tacitus des Fabius Schüler war, läßt sich nicht endgültig entscheiden.[93]) Der Idealredner ist am besten Dialog. c. 30 charakterisiert im Einklang mit Cic. de or. I § 20: „Nur aus reichem Wissen, aus einer Menge von Bildungselementen und einer allseitigen Gelehrsamkeit quillt der Strom der Rede hervor und des Redners Macht ist nicht wie bei anderen Dingen auf einen engen Raum begrenzt, sondern ein Redner ist derjenige, der über jede Aufgabe schön, gewaltig, überzeugend im Verhältnis zur Wichtigkeit des Gegenstandes und nach vorhandenem Bedürfnisse zur Freude der Zuhörer reden kann". Er sieht dabei das Ideal in Cicero verkörpert, dem weder Geometrie, noch Musik, noch Grammatik, noch irgendeine Wissenschaft zur Bildung mangelte (ebenda). Damit deutet Tacitus an, daß er die enkyklische Bildung für den Redner als notwendig erachte. Er selbst war in den Rhetorenschulen gebildet worden und wußte am besten, was ihnen abging und kommt zu demselben Resultate wie Fabius (nach ihm?), daß nur eine vertiefte Bildung im Sinne Ciceros der Rhetorik eine würdige Stellung geben könne. Seine starke, sittliche Persönlichkeit, das tiefe ἦθος, das in ihm schlummerte, machte ihn mit Fabius geistesverwandt und die Worte, mit denen Tacitus c. 29 „At nunc vero" etc. den allgemeinen Niedergang der Sitte in der Jugenderziehung beschreibt, lassen sich Quintilians ernsten Ausführungen (Inst. I 1, 4—9 u. I 2, 4—9) als aus einem Geiste und Herzen entsprungen, an die Seite stellen.

Wie sehr die Überzeugung, daß der Redner ein vir probus, sittlich vollendet und untadeligen Charakters sein müsse, wenn die Beredsamkeit nicht zum Schaden des einzelnen wie der Gesamtheit werden sollte, die besten Männer beseelte, zeigt ein Blick auf Plutarch,[94]) einen jüngeren griechischen Zeitgenossen Quintilians. Ihre Gesinnung und ihre Ziele lassen die beiden Männer einander verwandt erscheinen, wenn auch gegenseitige Beeinflussung keineswegs anzunehmen ist. Auch Plutarch konnte an der Rhetorik, die in der Jugendbildung immer noch große Bedeutung hatte und auch für den Staatsmann unent-

behrlich war, nicht vorübergehen; ja er stand in dieser Periode dem fatalen Treiben der 2. Sophistik nicht allzu ferne, wie einige seiner rhetorischen Schriften zeigen; in seiner späteren gereifteren Periode ist Plutarch mehr Philosoph und betrachtet die Rhetorik nur als Werkzeug der Ethik, wie ja für ihn selbst die Rhetorik auch nur ein Durchgangsstadium bedeutete (vgl. Fr. Krauß, Die rhetorischen Schriften Plutarchs und ihre Stellung im Plutarchischen Schriftenkomplex, Diss. München 1912). Der Formalismus der meisten Rhetoren drängte ihn auch, Stellung dagegen zu nehmen, und es ist ehrend für Fabius, daß er in manchen Anschauungen und Forderungen mit Plutarch zusammenstimmt, der sich ein unbefangenes Urteil bewahrt hatte. Wie Fabius so betont auch Plutarch den Inhalt als Hauptsache [95]) und macht sich über die kleinliche Sorgfalt in der Wahl der Form lustig. Er hat dabei die sophistische Beredsamkeit im Auge, der ja auch Quintilian immer wieder begegnen wollte. Sein Ideal ist nicht der geschwätzige Sophist, nicht der verbissene Philosoph, sondern der im Leben stehende Staatsmann, der die Kunst der Rede mit der wahren Philosophie verbindet,[96]) der aber zugleich alle Schlechtigkeit von sich verbannt hat (Plut. mor. praecepta ger. rei publ. 800 A—801 C). Darum stellt er das, was wir *ἦθος* nennen, die sittliche Güte des Redners, überaus hoch und hält sie für eine unentbehrliche Eigenschaft des wahren Redners (Jeuckens a. a. O. 19).

So sehen wir, daß wir Quintilian immerhin unter die besten und edelst denkenden Männer seiner Zeit einreihen dürfen, wenn es ihm auch nicht gelungen ist, sein Bildungsideal in die reine Höhe philosophischer Weltanschauung zu erheben.

Der dritte Abschnitt wird nun die Aufgabe haben, unsere bisherigen Erkenntnisse zu vertiefen, den Zusammenhang Quintilians mit der pädagogischen Überlieferung bei Philosophen und Rhetoren des genaueren aufzuzeigen; dies soll durch die Untersuchung der subjektiven Voraussetzungen des Bildungsideals geschehen.

Dritter Abschnitt.

Die subjektiven Voraussetzungen des Quintilianschen Bildungsideals.

Herkömmliche Bildungs- und Erziehungsgrundsätze spielen in der gesamten Literatur der Pädagogik eine große Rolle. Schon Platon [97]) will nur das Alte neu begründen und auf dem Alten aufbauen. Daß es eine herkömmliche Erziehungsweise gibt, liegt in der Natur des Menschen begründet, die zur Nach-

ahmung angelegt ist, so daß auch bei den sogenannten wilden Völkern die junge Generation sich dem Einfluß der Erwachsenen nicht entziehen kann. Das ist ja überhaupt der natürliche Gang der Entwicklung, daß die Beeinflussung der heranwachsenden Generation durch die Erwachsenen anfangs ganz absichts- oder doch planlos geschieht; erst später kommt das Nachdenken und damit die Theorie hinzu; die Reflexion verdichtet das bisher Gewohnheitsmäßige zu Grundsätzen und faßt sie in scharf umgrenzte Formen. Damit wird der pädagogischen Theorie und Praxis ein Gemeingut erzieherischer Grundsätze überliefert, auf dem dann die nachdenkende Überlegung weiter zu bauen vermag. Solch ein Gemeingut stellen auf jeden Fall die drei Grundbegriffe aller Unterrichts- und Erziehungsweisheit dar: Natur, Unterweisung, Gewöhnung. Diese Begriffe gehören zur Erziehung, so lange Erziehung praktisch geübt wird, sie sind so alt wie die Erziehung selbst. Auch in Quintilians Institutio spielen diese Begriffe, die wir am kürzesten mit einem Ausdruck O. Willmanns (Aristoteles als Pädagog und Didaktiker, Berlin 1911, S. 78 ff.) als Ternar der Bildungsfaktoren zusammenfassen können, eine nicht unbedeutende Rolle.

Bevor wir nun daran gehen, bei Quintilian den Ternar der Bildungsfaktoren im ganzen wie in den einzelnen Teilen aufzuzeigen, wird es nötig sein, um den geschichtlichen Zusammenhang zu wahren, in gedrängter Kürze die Entwicklung dieses Ternars und seiner einzelnen Glieder in der griechischen und römischen Pädagogik zu skizzieren. Dabei kann es sich für mich nicht um eine erschöpfende Besprechung handeln, sondern ich werde nur die Haupttypen herausgreifen und nur jene Autoren erwähnen können, deren Aussprüche zugleich auf eine pädagogische Verwertung ihrer Grundsätze schließen lassen oder die überhaupt für die Entwicklung des Bildungswesens von Bedeutung waren. Die Frage nach dem Ternar der Bildungsfaktoren hat in jüngster Zeit besonders A. Busse, „Die Anfänge der Erziehungswissenschaft“ (N. Jahrb. f. d. klass. Altertum XXVI [1910] S. 465—477) und im Anschluß daran K. Bitterauf (ebenda XXVIII [1911] S. 174) beschäftigt.[98])

Ein Blick auf die Fragmente der Vorsokratiker, H. Diels, I—II, Berlin 1906/07, zeigt, wie früh Bildungsfragen die Geister bewegt haben und wie immer Natur, Belehrung und Gewöhnung als die unerläßlichen Voraussetzungen jedes erfolgreichen Bildungsstrebens betrachtet worden sind. Nicht erst bei Protagoras und dem Anonymus Jamblichi wie Busse und Bitterauf zu erhärten suchten, sind die Anfänge des Nachdenkens über Bildungsfragen zu finden, sondern schon bei Heraklit treffen

wir *φύσις, παιδεία, τέχνη* und *μάθησις* als Elemente erzieherischer und bildender Tätigkeit. Ich führe die hier einschlägigen Frgm. an. Diels I 2 p. 78, frg. 113 (Stob. flor. I 179) *ξυνόν ἐστι πᾶσιν τὸ φρονέειν*; ebenda frg. 117 (Stob. flor. V 6) *ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑαυτοὺς καὶ φρονεῖν*; Heraklit kennt die natürliche Anlage der Menschen zu vernünftiger Tätigkeit (vgl. noch frg. 112 p. 77 (Stob. flor. I 178) *τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας*). So trägt der Mensch die natürliche Anlage zum Forschen und Streben in sich; jeder kann lernen und soll es, denn, so betont Heraklit, den Unverstand und die Unwissenheit muß man verbergen I p. 76, frg. 95 (Plut. Symp. III pr. 1 p. 644 F) *ἀμαθίην γὰρ ἄμεινον κρύπτειν*; ebenso I p. 77 frg. 109 (Stob. flor. I 175) *κρύπτειν ἀμαθίην κρέσσον ἢ ἐς τὸ μέσον φέρειν*. Heraklit gibt dem, was er noch lernen kann, den Vorzug vor anderen Gütern I p. 69, frg. 55 (Hippol. refut. IX 9 *Η*) *ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω*[99]) („Wessen Sehen oder Hören Belehrung bringt, das ziehe ich vor"). Doch weiß er Wissen von Vielwisserei zu trennen I p. 69, frg. 40 (Diog. IX 1 *πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει*. Wie groß des Heraklit Hochschätzung für die Bildung war, zeigt p. 80, frg. 134 (Gnomol. Vatic. 743 n. 314) *τὴν παιδείαν ἕτερον ἥλιον εἶναι τοῖς πεπαιδευμένοις*; vgl. noch Diels I p. 67, frg. 35 (Clem. Str. IV 141 p. 733) *χρὴ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἵστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι καθ' Ἡράκλειτον.*

Diese Gedanken finden sich in irgendeiner Form wieder bei Epicharmos, der sich über des Heraklit Lehre des öfteren lustig machte, aber doch Heraklitisches Lehrgut aufnahm (Platon, Theaet. p. 152 E). Stärker als bei Heraklit, von dem allerdings ein Fragment überliefert ist, in dem er von der schlechten ethischen Verfassung der meisten Menschen spricht (Diels I p. 76 frg. 104 [Procl. in Alc. p. 525, 21 (1864)]) . . . *δήμων ἀοιδοῖσι πείθονται καὶ διδασκάλῳ χρείωνται ὁμίλωι οὐκ εἰδότες ὅτι οἱ πολλοὶ κακοί, ὀλίγοι δ' ἀγαθοί*, ist bei Epicharmos neben dem intellektuellen noch das ethische Moment herausgearbeitet in dem bekannten Satz I p. 93 Epich. frgm. 17 (Stob. III t 37, 18 H.): *ὁ τρόπος ἀνθρώποισι δαίμων ἀγαθός οἷς δὲ καὶ κακός.* Das erste und zweite Glied des Ternars ist *φύσις* und *μάθησις* I p. 96 frgm. 40 (Stob. Ecl. II 31, 25) *φύσιν ἔχειν ἄριστόν ἐστι, δεύτερον δὲ ⟨μανθάνειν⟩.* Weisheit aber können wir nur der Natur ablauschen, sie lehrt uns weise sein p. 91, frg. 4, V. 6 u. 7: *τὸ δὲ σοφὸν ἁ φύσις τόδ' οἶδεν ὡς ἔχει μόνα πεπαίδευται γὰρ αὐταύτας ὕπο.* Das dritte nicht minder wichtige Glied ist *μελέτη* I p. 95, frg. 33 (Stob. flor. III 29, 54 H.): *ἁ δὲ μελέτα φύσιος ἀγαθᾶς πλέονα δωρεῖται, φίλοι.* Wer aber des Segens der *μελέτη* teilhaft werden

will, muß sich plagen; ebda. frgm. 36 (Xenoph. Mem. II 1, 20) *τῶν πόνων πωλοῦσιν ἡμῖν πάντα τἀγάθ' οἱ θεοί.*

Anaxagoras, dessen Blüte etwa mit der des Protagoras zusammenfällt, kennt in frg. 21b (Diels I p. 322) *μνήμη* und *σοφίη* als natürliche Voraussetzungen, *ἐμπειρία* und *τέχνη* als Mittel, um die Tiere zu überwinden und in unseren Dienst zu stellen: (Plut. de fort. 3 p. 98 F.) . . . *ἐμπειρίαι δὲ καὶ μνήμηι καὶ σοφίαι καὶ τέχνηι κατὰ Ἀναξαγόραν σφῶντε αὐτῶν χρώμεθα κ. τ. λ.*

Daß sich Pythagoras und seine Schule mit Bildungsfragen beschäftigten, scheint mir nicht im mindesten zweifelhaft, wenn uns auch keine didaktischen Vorschriften erhalten sind; die Pythagoreer pflegten ja gerade eine der den Geist am meisten bildenden Wissenschaften, die Mathematik, und machten die Zahl zur Grundlage ihres wissenschaftlichen Strebens wie zum Symbol der Ordnung ihres sittlichen Lebens (vgl. zur Lehrtätigkeit des Pythagoras Diels I p. 22, 44 ff., ferner schrieb er nach Diog. VIII 6 bei Diels I p. 27/28: *Παιδευτικόν, Πολιτικόν, Φυσικόν*).[98a])

Daß die Sophisten, welche sich mehr als die Naturphilosophen mit der Natur des Menschen, seiner Individualität beschäftigen und zugleich nicht bloß Lehrer der Weisheit, sondern auch der Beredsamkeit sein wollten, didaktische Fragen oft erörtert haben, läßt sich von vornherein erwarten. Für Protagoras vergleiche man die obengenannten Ausführungen von A. Busse; es ist dabei notwendig, zu den bei Diels gesammelten Fragmenten auch noch Platons Protagoras ergänzend beizuziehen, um das Bild zu vervollständigen, wie dies auch Busse getan hat; es zeigt sich dann, daß bei Protagoras[99a]) in einer Klarheit wie bei keinem vor ihm die drei Elemente der *φύσις* und *ἄσκησις* (*μελέτη*), *τέχνη*, an deren Stelle auch *διδασκαλία* tritt, allenthalben die Voraussetzungen der Bildungsarbeit sind (bes. Diels II p. 537, frg. 3: '*φύσεως καὶ ἀσκήσεως διδασκαλία δεῖται' καὶ, ἀπὸ νεότητος δὲ ἀρξαμένους δεῖ μανθάνειν*; p. 540, frg. 10 (Stob. III (flor.) 29, 80): *Πρ. ἔλεγε μηδὲν εἶναι μήτε τέχνην ἄνευ μελέτης μήτε μελέτην ἄνευ τέχνης*; vgl. noch ebd. frg. 11 (Plut. *περὶ ἀσκήσεως* 178, 25): „Nicht sproßt Bildung in der Seele, wenn man nicht zu vieler Tiefe kommt". Für die besondere Betonung der frühzeitigen Gewöhnung ist dann auch der Anon. Jamblichi herbeizuziehen (vgl. Diels II. p. 630, 2 ff.; ebenda 27 ff.; p. 646, 11 ff. aus den Dialexeis).

Wenn auch Demokritos[99]) zeitlich mit den Sophisten zusammenfällt, so hat er doch wie in seinen philosophischen Anschauungen, so auch in Bildungsfragen seine eigene Stimme, weil er sich sachlich von den Sophisten besonders dadurch

unterscheidet, daß er noch ganz im Bannkreise einer rein mechanischen Welterklärung steht. Deswegen sind seine Äußerungen über Bildungsfragen und über den Bildungswert der grundlegenden Elemente für die Kenntnis der älteren Pädagogik von großer Bedeutung. Es ist überraschend, wie groß auch bei ihm das Interesse für das Verhältnis von Naturanlage, Bildung und Gewöhnung ist.[100]) Bekannt und viel zitiert ist das Wort: *ἡ φύσις καὶ ἡ διδαχὴ παραπλήσιόν ἐστι· καὶ γὰρ ἡ διδαχὴ μεταρυσμοῖ τὸν ἄνθρωπον, μεταρρυσμοῦσα δὲ φυσιοποιεῖ* Diels I p. 398, Demokr. frg. 33 (Clem. Strom. IV 151 p. 631 P.). *Φύσις* und *διδαχή* werden hier als gleichberechtigte Glieder hingestellt, eine Auffassung, die allerdings durch andere Fragmente wenigstens scheinbar korrigiert wird, indem er z. B. I 400 frg. 53 (Demokrates 19) sagt: *πολλοὶ λόγον μὴ μαθόντες ζῶσιν κατὰ λόγον.* Hier wird also mehr der Naturanlage als dem *μάθησις* zugeschrieben; ähnlich drückt das auch frg. 56 (p. 400) ebd. aus: *τὰ καλὰ γνωρίζουσι, καὶ ζηλοῦσι οἱ εὐφυεῖς πρὸς αὐτά.* Dem Demokrit wird auch das Wort von der *φύσις αὐτάρκης,* der auf sich ruhenden Natur zugeschrieben im Gegensatze zur unbeständigen *τύχη* (I p. 417, frg. 176). Aber für die Höherstrebenden genügt das bloß instinktive *κατὰ λόγον ζῆν* nicht, sie werden nach dem Größeren, nach *σοφίη* ringen; hier zeigt sich bei Demokrit eine starke Betonung der Unterweisung, der Gewöhnung und des mühevollen Erringens; Weisheitsstreben erfordert *μάθησις* in ihren verschiedenen Formen; vgl. I 401, fr. 59 (Demokrat. 24): *οὔτε τέχνη οὔτε σοφίη ἐφικτόν, ἢν μὴ μάθῃ τις*; p. 419 fr. 182 (Stob. II 31, 66) *τὰ μὲν καλὰ χρήματα τοῖς πόνοις ἡ μάθησις ἐξεργάζεται, τὰ δ' αἰσχρὰ ἄνευ πόνων αὐτόματα καρποῦται*; ebd. fr. 183: Die Weisheit kann man nicht ersitzen, die muß man auf Grund einer glücklichen Anlage erkämpfen; *χρόνος οὐ διδάσκαι φρονεῖν, ἀλλ' ὡραίη τροφὴ καὶ φύσις.* Bildung ist überhaupt besser als Reichtum, ebd. frg. 185; vgl. I p. 418 fr. 180: Bildung der Glücklichen Schmuck und der Unglücklichen Zuflucht. Hier werden die *πεπαιδευμένοι* den *ἀμαθεῖς* entgegengestellt; denselben Sinn hat frg. 187: *σκήνεος δὲ ἰσχὺς ἄνευ λογισμοῦ ψυχὴν οὐδέν τι ἀμείνω τίθησιν*; Bildung ist der Seele Stärke; aber es muß die rechte Bildung sein, p. 416 frg. 169 (Stob. II 1, 12) *μὴ πάντα ἐπίστασθαι προθυμέο, μὴ πάντων ἀμαθὴς γένηι*; vgl. I p. 401, fr. 64 (Demokrat. 29): *πολλοὶ πολυμαθέες νοῦν οὐκ ἔχουσιν*; ebd. fr. 65. Die schwierige Bildungsarbeit wird erleichtert durch die Gewöhnung p. 428 fr. 241 (Stob. III 29, 64) *πόνος συνεχὴς ἐλαφρότερος ἑαυτοῦ συνηθείηι γίνεται.* Ja er geht so weit, zu sagen, daß mehr Menschen durch Übung gut werden als es von Natur aus sind, ebenda frg. 242 (Stob. III 29, 66) *πλέονες ἐξ*

ἀσκήσιος ἀγαθοὶ γίνονται ἢ ἀπὸ φύσιος (vgl. dazu oben frg. 53 und 56). So sind alle Glieder des Ternars *φύσις, διδαχή* (*παίδευσις*), *συνήθεια* (*ἄσκησις*) bei Demokrit zu finden, wenn auch die große Summe pädagogischer Erfahrung, die darin enthalten ist, noch zu keiner Klärung gekommen ist.[101])

Von Sokrates, der ja seine Lebensaufgabe darin gesehen hat, seine Mitbürger von der Notwendigkeit und Bedeutung wahren Wissens für das sittliche Leben (die *ἀρετή*), von der Notwendigkeit der *διδαχή* und *παιδεία* für die Erlangung der echten Weisheit zu überzeugen, können wir erwarten, daß er besonders das Verhältnis des 2. Gliedes zum 1. und 3. klarer zu machen suchte. In der Tat spielt zwar bei Sokrates (zunächst dem xenophontischen) der Begriff der *φύσις*, die als Grundlage jeglicher *παιδεία* gelten kann (Xenoph. mem. IV § 4; ebd. III 9 § 1: *οἶμαι . . . ὥσπερ σῶμα σώματος ἰσχορότερον πρὸς τοὺς πόνους φύεται, οὕτω καὶ ψυχὴν ψυχῆς ἐῤῥωμενεστέραν πρὸς τὰ δεινὰ φύσει γίγνεσθαι*; er kennt die Verschiedenheit der Anlagen sehr gut; ebd. IV 1 § 2), eine große Rolle; aber noch mehr betont Sokrates *μάθησις* und *μελέτη* als das unersetzliche Mittel, um seine Naturanlage über das Mittelmaß zur *ἀνδρεία* und *ἀρετή* zu erheben; vgl. das uns von Xenophon überlieferte Programmwort: *νομίζω μέντοι πᾶσαν φύσιν μαθήσει καὶ μελέτῃ πρὸς ἀνδρείαν αὔξεσθαι* (Xenoph. mem. III 9 § 2). Dabei hat die *μάθησις*, das 2. Glied, die größte Bedeutung, weil durch dieselbe die *φρόνησις*, das vernünftige Wissen, erzeugt wird, das ja für die Begründung des sittlichen Charakters ausschlaggebend ist (Arist. Eth. Nik. 13 p. 1144 b 19 *Σωκράτης . . . φρονήσεις ᾤετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς*, ebd. 1144 b 28).[102])

Bei Platon finden sich die Glieder des Ternars der Bildungsfaktoren naturgemäß in noch schärferer Ausprägung als bei seinen Vorgängern; schien es, als wäre durch Sokrates die Bedeutung der Naturanlage für die Geistesentwicklung etwas in den Hintergrund gedrängt, so betont Platon die *φύσις* wieder sehr stark, die sowohl Grundlage aller Lebensäußerungen als auch Ziel aller Erziehung ist (vgl. Phaedr. 269 D *εἰ μέν σοι ὑπάρχει φύσει ῥητορικῷ εἶναι, ἔσει ῥήτωρ ἐλλόγιμος, προσλαβὼν ἐπιστήμην τε καὶ μελέτην· ὅτου δ᾽ ἂν ἐλλίπῃς τούτων, ταύτῃ ἀτελὴς ἔσει*; vgl. Hardy a. a. O. p. 117—123 und die dort angegebenen Stellen).

Den Ternar trifft man an verschiedenen Stellen, abgesehen von der soeben zitierten; Menon p. 70 A [102a]) stellt Menon an Sokrates die bekannte Frage, ob Tugend durch Unterricht oder Übung erworben werde, oder ob sie ein Geschenk der Natur sei; tatsächlich hat auch nach Platon *τροφή* und *παίδευσις*

Bedeutung für die Entwicklung der *φύσις* (Polit. III 424 A B *τροφὴ γὰρ καὶ παίδευσις χρηστὴ σωζομένη φύσεις ἀγαθὰς ἐμποιεῖ*, vgl. III 409 D fr.). Hier betont Platon wiederum die Bedeutung der Übung in Musik und Gymnastik (C. Ritter, Platons Staat, Stuttg. 1909, S. 39, 20). Für die rechte Gestaltung des Charakters (*ἦθος*) ist sowohl die *φύσις,* in welcher derselbe seine Wurzel hat (Pol. II 375 DE), als auch das *ἔθος* von Bedeutung (vgl. Phaedo 82 A, wo die *πολιτικὴ ἀρετή* aus *ἔθος* und *μελέτη* erklärt wird; Platon, leg. VII 792 E: *πᾶν ἦθος διὰ ἔθους*). Natürlich ist auch an anderen Stellen der Pol. wie der leg. von Gewöhnung und Übung die Rede; s. die Indices bei C. Ritter a. a. O. u. unten; derselbe, Platons Gesetze, Leipzig 1896, Darstellung des Inhalts.

In der Geschichte des rhetorischen Ideals und der Entwicklung der Erziehungswissenschaft darf jedenfalls Isokrates einen bedeutenden Platz beanspruchen; man darf ihn neben Protagoras sicherlich den Vater des sophistischen Bildungsideals nennen (vgl. v. Wilamowitz, Griechische Literaturgeschichte, in Kultur der Gegenwart I 8 S. 66); als solcher hat er sich vielfach mit Bildungsfragen beschäftigt, auch der Ternar ist besonders or. XIII und XV zu finden. Or. XIII 17 f.: *δεῖν τὸν μὲν μαθητὴν πρὸς τῷ τὴν φύσιν ἔχειν οἵαν χρή, τὰ μὲν εἴδη τὰ τῶν λόγων μαθεῖν, περὶ δὲ τὰς χρήσεις αὐτῶν γυμνασθῆναι . . . καὶ τούτων μὲν ἁπάντων συμπεσόντων τελείως ἕξουσιν οἱ φιλοσοφοῦντες καθ' ὃ δ' ἂν ἐλλειφθῇ τι τῶν εἰρημένων, ἀνάγκη ταύτῃ χεῖρον διακεῖσθαι τοὺς πλησιάξοντας*; or. XV 187: *Δεῖ τοὺς μέλλοντας διοίσειν ἢ περὶ τοὺς λόγους ἢ περὶ τὰς πράξεις ἢ περὶ τὰς ἄλλας ἐργασίας πρῶτον μὲν πρὸς τοῦτο πεφυκέναι καλῶς, πρὸς ὅπερ ἂν προῃρημένοι τυγχάνουσιν, ἔπειτα παιδευθῆναι καὶ λαβεῖν τὴν ἐπιστήμην, ἥτις ἂν ᾖ περὶ ἑκάστου, τρίτον ἐντριβεῖς γενέσθαί καὶ γυμνασθῆναι περὶ τὴν χρείαν καὶ τὴν ἐμπειρίαν αὐτῶν, ἐκ τούτων γὰρ ἐν ἁπάσαις ταῖς ἐργασίαις τελείους γίγνεσθαι.* Grundlage der Bildung ist auch nach Isokrates die Naturanlage; diese Anlage bedarf einer gründlichen Förderung durch theoretische und praktische Bildung; in beiden Zitaten fehlt auch das dritte Glied, die notwendige Übung nicht. Daß diese Gedanken bei Isokrates nicht neu sind, bedarf keiner besonderen Betonung; sie waren schon von den vorausgegangenen Denkern und Sophisten ausgesprochen worden. H. Gomperz, erinnert hier besonders an den Anon. Jamblichi (a. a. O. S. 169).

Sehr klar ist die Dreigliederung bei Aristoteles zu erkennen, und es ist kein Zweifel, daß er gerade durch die Betonung dieser Dreiheit von Bedingungen für das Erziehungswerk auf die nachfolgende Zeit stark eingewirkt hat.[103]) Der

Ternar ist besonders an folgenden Stellen klar ausgesprochen: Pol. 13 p. 1332 a 39: *ἀλλὰ μὴν ἀγαθοὶ καὶ σπουδαῖοι γίνονται διὰ τριῶν· τὰ τρία δὲ ταῦτ' ἐστι φύσις, ἔθος, λόγος*; Pol. 1337 a 1: *πᾶσα τέχνη καὶ παιδεία τὸ προσλεῖπον τῆς φύσεως βούλεται ἀναπληροῦν*; Eth. Nic. 1179 b 20: *γίνεσθαι δ' ἀγαθοὺς οἴονται οἱ μὲν φύσει οἱ δ' ἔθει οἱ δὲ διδαχῇ* (vgl. noch Ars rhet. 1410 b 6/7). Das Verhältnis der drei Faktoren zueinander stellt nicht ein bloßes Nebeneinander, sondern ein Ineinander dar; das größte Gewicht hat dabei die *φύσις* (Eth. Nicom. 1114 b 1 ff., bes. 5 f.; Pol. 1256 b 20 f.: *εἰ οὖν ἡ φύσις μηδὲν μήτε ἀτελὲς ποιεῖ μήτε μάτην, ἀναγκαῖον τῶν ἀνθρώπων ἕνεκεν αὐτὰ πάντα πεποιηκέναι τὴν φύσιν*; ebenda 1253 a 9: *ουδὲν γὰρ μάτην ἡ φύσις ποιεῖ*). Was die Erlangung des *ἦθος* betrifft, auf das Aristoteles großes Gewicht legt, so ist Aristoteles hierin des Platon Schüler; die ethische Tugend (im Gegensatze zur dianoëtischen) geht aus der Gewöhnung hervor, *ἡ δ' ἠθικὴ (ἀρετὴ) ἐξ ἔθους περιγίγνεται*, Eth. Nic. 1103 a 17; ebenda 1103 a 23: *οὔτ' ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίγνονται αἱ ἀρεταὶ, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειουμένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους.* Für das Verhältnis von Natur und Gewöhnung ist interessant die andere Stelle bei Arist. Eth. Nic. 1152 a 27—33. Um aber ethische und dianoëtische Tugend zu erlangen, müssen alle Faktoren zusammenhelfen, *φύσις, διδασκαλία, ἐμπειρία, ἔθος* (Nic. Eth. 1103 a 14 ff.). Ein Blick auf die Politik des Aristoteles, besonders die pädagogischen Partien (1334 b 4 ff., wo gleich *φύσις, ἔθος* und *λόγος* erwähnt werden, und 1337 a 1 ff.) zeigt, wie diese Bildungsfaktoren in der Theorie der Erziehung zur Geltung kommen.

Die Betonung der Individualität, die gegenüber dem Staatsgedanken ihre Selbständigkeit bewahren soll, da ja auch schon bei Aristoteles der Gedanke durchsickert, daß das Ganze der Kultur nicht im Staate allein seine Vollendung findet, wird von der Stoa[104]) aufgenommen und fortgeführt; sie suchte die Bildung aus der Hinordnung auf den Staatszweck zu lösen und den einzelnen auf sich selbst, seine Natur und seine durch die Philosophie vertiefte Persönlichkeit zu stellen. Die alte Stoa beschäftigte sich noch viel mit der *φύσις* als dem Inbegriff alles Geistigen und Göttlichen und des den Menschen beherrschenden Vernunftgesetzes, vergaß aber auch nicht, die individuelle Anlage als Grund, Voraussetzung und Ziel des Tugend- und Weisheitsstrebens zu betonen, v. Arnim, Stoicorum veterum fragmenta III (1903) frg. 4—9 Chrysyppos; 4 (Diog. Laert. VII 89): *φύσιν δὲ Χρύσιππος μὲν ἐξακούει, ᾗ ἀκολούθως δεῖ ζῆν τήν τε κοινὴν καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην*; frg. 5 (Commenta Lucani lib. II

380 p. 73 Us.): „His versibus declaravit Stoicum Catonem fuisse; cuius philosophiae finis secundum Chrysippum ille est *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν* hoc est: congruenter natura vivere"; vgl. ebenda fr. 13 (Cic. de fin. IV 14).

Die Natur tut auch nach Chrysippos nichts vergebens (Arn. II fr. 1140 Alex. Aphrod. de fato c. 11 p. 179, 24 Bruns. . . . *τοῦ μηδὲν ἀπὸ τῆς φύσεως γίνεσθαι μάτην*). Die Natur gibt auch die ersten Antriebe zur Tugend, Arn. I Zeno Zit. 179 (Diog. L. VII 87): *διόπερ πρῶτος ὁ Ζήνων ἐν τῷ περὶ ἀνθρώπου φύσεως τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ' ἀρετὴν ζῆν· ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἡ φύσις*; vgl. A. Gercke Chrysippea, Jahr. f. klass. Philol. 14. Suppl. 1885, frgm. 129,42: *οὐ μὲν ἀσύμβολος ἡ φύσις αὐτῷ πρὸς τὴν κτῆσιν αὐτῆς* (sc. *ἀρετῆς*) bei Alex. de fato (p. 42 sq. O) c. 13. *κ. τ. λ.*; die Tugend selbst aber ist eine *τέχνη* und *ἐπιστήμη*, zu deren Erwerb unbedingt Lernen und Üben notwendig ist; Arn. III Chrysipp. 214: . . . *οἱ Στωικοί· τέχνη γὰρ ἡ ἀρετή· πᾶσα δὲ τέχνη σύστημα ἐκ θεωρμάτων συγγεγυμνασμένων· καὶ κατὰ μὲν τὰ θεωρήματα ὁ λόγος· κατὰ δὲ τὴν συγγυμνασίαν τὸ ἔθος· φύσει δὲ πάντες πρὸς ἀρετὴν γεννώμεθα, καθ' ὅσον ἀφορμὰς ἔχομεν*; vgl. die folgenden Frgm. 215—227. Das erste zum Tugenderwerb ist die Natur, das zweite die Gewöhnung, Gercke, frg. Chrys. 111: *μεγίστην δὲ ἰσχύν ἡ φύσις ἔχει πρὸς τὸ τοιοὺς ἢ τοιοὺς γίνεσθαι, μετὰ δὲ τὴν φύσιν τὰ ἔθη κ. τ. λ.*; ebenso Gercke, Chrys. frg. 129, 75 (vgl. mit Arist. Eth. Nic. p. 1103a 17, Arn. III (Chrys.) fr. 224 (Clemens Al. Strom. VII 3 p. 839 Pott.); ebenda frg. 225 (Clem. Al. Strom. I p. 336f.): *οὐ γὰρ φύσει, μαθήσει δὲ οἱ καλοὶ κἀγαθοὶ γίνονται.* So muß die Stoa urteilen, die den Sokratischen Satz von der Lehrbarkeit der Tugend übernommen hat (Arn. I Cleanthes frg. 567; III 223 [Chrys.] bei Diog. L. VII 91). Aber die wahre Tugend führt nicht über die Natur hinaus, sondern ist vielmehr die Vollendung der individuellen Naturanlage, Arn. III Chrys. fr. 257 (Galen. de H. et Plat. decr. V 5 [167] p. 446 Mü.): *ἡ δ' ἀρετὴ τελειότης ἐστὶ τῆς ἑκάστου φύσεως, ὡς αὐτὸς (Χρύσιππος) ὁμολογεῖ.*

Daß auch der Verfasser der Ps. Plut. Schrift *περὶ παίδων ἀγωγῆς*, der ja in den Fußstapfen des Chrysippos wandelt, die Dreiheit der Bildungsfaktoren als etwas Selbstverständliches hinstellt, ist nicht zu verwundern (Plutarch, Moral. [ed. Bernardakis] Vol. I, 2 A: *εἰς τὴν παντελῆ δικαιοπραγίαν τρία δεῖ συνδραμεῖν, φύσιν καὶ λόγον καὶ ἔθος· καλῶ δὲ λόγον μὲν τὴν μάθησιν, ἔθος δὲ τὴν ἄσκησιν*).

Dem Philosophen Seneca, dem Repräsentanten der römischen Stoa, sind die einzelnen Glieder des Ternars wohl bekannt,

wenn auch der Ternar als solcher nicht genannt wird. Das Material dafür hat Praechter, Die römische Popularphilosophie und die Erziehung, G. Progr. Bruchsal 1886, S. 13/14, 23, gesammelt.[105]) Es läßt sich Senecas und der übrigen Moralphilosophen Stellung am besten mit Praechters Worten bezeichnen: „Bei dem Moralphilosophen zeigt sich eine gewisse Geringschätzung des Unterrichts; er gibt mit dem Wissen, das er überliefert, nur die Normen für das Handeln; die *μάθησις* steht nur im Dienste der *ἄσκησις*", S. 22. Für Epiktet vgl. A. Bonhöffer, Epiktet und die Stoa, Stuttgart 1894, S. 128 ff., 131; Rob. Renner, Epiktet und seine Ideale, G.-Progr., Amberg 1903.

Neben Seneca ist es bei den Römern vor allem Cicero, der das aristotelische Erbgut der Dreiteilung übernommen und den Ternar in seinen rhetorischen Schriften im weitesten Umfang gebraucht hat. Ich hebe hier nur einige Stellen hervor, die den Ternar zusammenfassend nennen; Aufgabe der nachfolgenden Ausführungen wird es ja sein, im einzelnen noch die Beziehungeu zwischen Cicero und Quintilian nachzuweisen.

Cic. de or. II 147/48 ad inveniendum in dicendo tria sunt: acumen, ratio quam licet, si volumus, appellemus artem, diligentia.
„ „ „ II 11 ingenium, studium (*ἄσκησις*), doctrina (*τέχνη*).
„ „ „ II 232 natura, studium, exercitatio.
„ „ „ III 16 studium, ingenium, doctrina.
„ „ „ III 77 ingenium, doctrina, usus.
„ „ „ III 125 studium, natura, exercitatio.
„ „ „ I 113—117 ist von Naturanlagen im Verhältnis zu ars und doctrina ausführlich die Rede.
„ „ „ 195 ist besonders die natura betont; ebenso de or. I 113.
„ Brut. 22 natura, doctrina, industria.
„ „ 98 ingenium, studium, disciplina.
„ „ 111 werden zwei Bedingungen genannt, doctrina und natura.
„ „ 25 ars, exercitatio, natura.
„ de inv. 5 natura, exercitatio, artificium.

Die Stellen ließen sich noch leicht vermehren, wenn man die Reden Ciceros und seine philosophischen Schriften heranzöge. Doch mag schon aus dem Angeführten hervorgehen, daß nach Cicero der Anlage die erste Stelle einzuräumen ist; aber die diligentia vermag das ingenium aus seiner natürlichen tarditas

aufzurütteln; beide bedürfen noch eines dritten, der theoretischen Unterweisung = ars, ratio, doctrina, der bei Cicero seiner ganzen Auffassung der Rhetorik entsprechend eine besondere Aufgabe zufällt. Natürlich ist die Mannigfaltigkeit der Ciceronianischen Ausdrucksweise schuld daran, daß diese Begriffe selten in derselben Form und Ordnung wiederkehren; sachlich aber ist es immer das gleiche, ob Cicero diligentia sagt oder exercitatio, usus, consuetudo, ob er statt ars doctrina, ratio setzt.

Dieser kurze Überblick dürfte gezeigt haben, daß es sich beim Ternar der Bildungsfaktoren um ein fast allgemeines philosophisch-pädagogisches Lehrgut handelt, das aus der Betrachtung der natürlichen Entwicklung des Menschengeistes entsprungen, von den einzelnen Schulen bald nach dieser, bald nach jener Richtung hin weiter ausgebaut und stärker betont wurde. In den geschichtlich gegebenen Zusammenhang fügt sich auch Quintilians institutio oratoria ganz organisch ein. Ob sich Fabius im einzelnen des Zusammenhangs mit der philosophischen Tradition bewußt war, als er diese Begriffe in seine Theorie verwob und ihnen eine bedeutende Stelle anwies, wage ich nicht mit Sicherheit zu sagen; aber es ist wahrscheinlich, daß die starke Betonung des Ternars bei Fabius eine Folge seiner philosophischen Schulung war und daß das allein schon hinreichte, um zu zeigen, daß er nicht der *ἀνὴρ ἀφιλόσοφος* (wenigstens in popularphilosophischem Sinne) ist, zu dem man ihn gerne stempeln möchte. Er hat zum Ternar allerdings wenig eigenes Gut hinzuzufügen, hebt aber die didaktische und ethische Seite stark hervor; daß wir ihn aber einer ganz bestimmten Philosophie zuweisen könnten, wird auch aus den nachfolgenden Einzeluntersuchungen nicht hervorgehen.

In welcher Form zeigt sich nun bei Quintilian der Ternar der Bildungsfaktoren? Bei den verschiedensten pädagogisch-didaktischen wie auch in rein technischen Fragen sowie bei der Bestimmung des Ziels nimmt Fabius auf den Ternar Rücksicht. Ich führe die Hauptstellen im Wortlaute an, und es wird sich ergeben, daß die Glieder des Ternars nach Quintilians Ansicht wirkliche Elemente des Bildungsideals darstellen.

I prooem. 26/27 kann als Programm für die folgende Theorie gelten: Illud imprimis testandum est nihil praecepta atque artes valere nisi adiuvante natura ... sunt et alia ingenita adiumenta ... quae si modica obtigerunt, possunt ratione ampliari, sed nonnunquam ita desunt, ut bona etiam ingenii corrumpant: sic et haec ipsa sine doctore perito, studio pertinaci, scribendi legendi dicendi multa et continua exercitatione pe se nihil prosunt.

III 2,1 Nam cui dubium est, quin sermonem ab ipsa rerum natura geniti protinus homines acceperint, huic studium et incrementum dederit utilitas, summum ratio et exercitatio?

II 2,3 Initium ergo dicendi dedit natura, initium artis observatio.

III 5,1 Facultas orandi consummatur natura, arte, exercitatione.

V 10,121 wie zum Ringkampf, so gehört auch zur schlagfertigen Ausübung der Beredsamkeit natura, exercitatio, ars.

VII 10,14 Sed haec (kunstgemäße Aufstellung des Standes der Sache) in oratione praestabit, cui omnia adfuerint, natura, doctrina, studium.

VII 1,40 At quomodo inveniemus etiam illas occultiores quaestiones? scilicet quo modo sententias, verba, figuras, colores: ingenio, cura, exercitatione.

XII 1,9 Denique, ut maximam partem quaestionis eximam, demus, id quod nullo modo fieri potest, idem ingenii, studii, doctrinae pessimo atque optimo viro, uter melior dicetur orator?

X 3,15 lassen sich drei Elemente ungezwungen herauslösen exercitatio, ratio, natura ipsa.

X 1,128 wird von Seneca gerühmt, er habe ingenium facile et copiosum, plurimum studii und multa rerum cognitio (= doctrina) besessen.

XII 9,20 der Redner, „cui disciplina et studium et exercitatio dedit vires etiam facultatis", wird nie verlegen sein; die Naturanlage ist selbstverständlich hier stillschweigende Voraussetzung.

X 7; 7—9 die ganze Stelle enthält dem Sinne nach alle Glieder des Ternars in gegenseitiger Durchdringung und Bedingung; ars, studium, consuetudo et exercitatio; naturalis quaedam animi mobilitas; natura aut ratio.

Nun ist es klar, daß des öfteren die beiden letzten Glieder ars (doctrina, ratio) und exercitatio (usus, consuetudo, studium) in eines zusammengezogen werden und dadurch eine Zweiheit von Bedingungen erscheint; sachlich ist das sicherlich nicht von Bedeutung, weil überall die Theorie (ars, doctrina) nur durch Fleiß und sorgfältiges Bemühen angeeignet werden kann und somit das dritte Glied im zweiten eingeschlossen ist. Ich führe einige Beispiele für die Zweiheit der Bildungsfaktoren an.

I 2,16 studium atque ingenium.

II 8,3 naturae bona — doctrina.

II 8,4 adiuta cura natura magis evalescit.

II 8,8 natura — doctrina.

II 17, 9 ars — natura.

II 19, 1 ff. scio quaeri etiam, naturane plus ad eloquentiam conferat an doctrina.

VI 4, 12 acumen — quod arte adiuvatur.

XI 3, 11 natura — cura.

XII 5, 2 bona ingenii studiique (vgl. I prooem. 27).

Nachdem nun beide Vorfragen erledigt sind, soll die Aufgabe der nachfolgenden drei Teile sein, zu zeigen, wie die drei Elemente für das Ideal der inst. or. grundlegend und aufbauend sind. Ich schließe mich an die bei Fabius vorwiegende Auffassung an, wenn ich zuerst von natura, dann von ars und zuletzt von consuetudo in ihren Beziehungen zum Ideal handle.

I. Teil.

Von der Naturanlage.

Die natura hominis (I 1, 2) wird von Quintilian des öfteren mit ingenium bezeichnet;[106] sie läßt sich in eine geistige, körperliche und ethische Anlage scheiden; wir wollen dieser Einteilung folgen, da sich damit einige für das Ideal bedeutsame Fragen verknüpfen lassen und weil sie sich auch aus Quintilian ungezwungen ergibt.

a) Geistige Anlage (ingenium).

Eine für Quintilian als Lehrer und Erzieher überaus wichtige Frage ist die, ob es für den normalen Menschen überhaupt möglich ist, das große und erhabene Ziel des orator perfectus und vir bonus zu erreichen. Quintilian glaubt diese Frage mit einem zuversichtlichen Ja beantworten zu können. Es klingt fast wie ein Programm, was Quintilian im I Prooem. 20 in der Überzeugung von der sieghaften Kraft des Menschengeistes schreibt: „Est certe aliquid consummata eloquentia neque ad eam pervenire natura humani ingenii prohibet“. In der Natur des Menschengeistes, meint er, liegt durchaus kein Hindernis, das Höchste und Größte, das Ideal der Beredsamkeit, zu erreichen. Dieser Gedanke kehrt des öfteren wieder, I 10, 8: „Natura perfectum oratorem esse non prohibet, turpiterque desperatur, quidquid fieri potest“. Es spricht aus diesen Worten eine sehr optimistische Auffassung. Am Schlusse des Werkes beruft sich Fabius, da er die Größe der Aufgabe überschauen und zusammenfassen kann, nochmals auf die Gaben der Natur, die den strebsamen Jüngling auch das Schwerste erreichen lassen. XII 11, 25 sucht er den Einwurf zu entkräften: „At

perficere tantum opus arduum et nemo perfecit". Er tut es mit den Worten: „Ante omnia sufficit ad exhortationem studiorum capere id rerum naturam, nec, quidquid non est factum, ne fieri quidem posse". Kurz, die strebsamen Jünglinge sollen sich erinnern, quanta sit humani ingenii vis, quam potens efficiendi quae velit (XII 11, 10).

Worin hat dieser offenbare Optimismus Quintilians seinen tieferen Grund? Er ist begründet in der Anschauung von der menschlichen Seele und von der natürlichen Beschaffenheit des menschlichen Geistes.

Die Anschauung Quintilians von der Seele gibt vor allem die Ciceronianische Auffassung wieder, die dieser in Tusc. I c. 12—29 am schönsten niedergelegt hat; er spricht dort von der Unsterblichkeit und von der göttlichen Herkunft der menschlichen Seele. Tusc. I 26, 65 „Ergo animus ut ego dico, divinus est" im Anschluß an ein Wort des Euripides (ut Euripides dicere audet, deus, et quidem, si deus aut anima aut ignis est, idem est animus hominis) vgl. Seneca ep. 31, 9 „Deus in corpore hominis hospitans". Die Seele kommt vom Himmel „animorum nulla in terris origo inveniri potest" (Tusc. I 27, 66); das was in der Seele lebt, muß etwas Himmlisches und Göttliches und daher Unsterbliches sein (ebenda). Deswegen darf er den menschlichen Geist trennen von allem, was sonst in der Natur lebt und webt ... „singularis est igitur ... vis animi seiuncta ab his usitatis notisque naturis" (ebenda): kurz, die Kraft des Menschengeistes ist eine vis divina (Tusc. I 28, 70 fin.).[107])

Fabius übernimmt die Ausdrucksweise Ciceros, ohne im übrigen tiefer auf das Problem einzugehen; der Ursprung der menschlichen Seele ist nach seiner Überzeugung im Himmel zu suchen I 1, 1 „coelestis animi origo"; in hypothetischer Form wird dies XII 2, 21 ausgesprochen „divina nostris animis origo" und XII 2, 28 „animus caelestis".[108]) Über die Unsterblichkeit der Seele hat sich Fabius nirgends ausdrücklich geäußert (außer an der Anm. 108 zitierten Stelle); doch liegt ihm diese Überzeugung nahe und darf vielleicht auch aus ihrem göttlichen Ursprung geschlossen werden.

Steht Quintilian dabei auf stoischem Boden? Der größte Verteidiger der Erhabenheit und Unsterblichkeit der Seele war schon Platon; nennt er ja doch den besseren edleren Teil der Seele, der aus der göttlichen Weltseele stammt, *τὸ θεῖον*; für die Unsterblichkeit des *λογιστικόν* in der Seele hat er die schönsten Beweise gefunden im Phaidros (p. 245), in der Rep. (X p. 609), im Phaidon (62—107). Cic. Tusc. I 17, 39 beruft sich auf Platon: „Platonem ferunt, ut Pythagoreos cognosceret, in

Italiam venisse et didicisse Pythagorea omnia primumque de animorum aeternitate non solum sensisse idem, quod Pythagoram, sed rationem etiam attulisse. Quam, nisi quid dicis, praetermittamus et hanc totam spem immortalitatis relinquamus". Aristoteles sprach sodann die Anschauung vom animus caelestis klar aus, z. B. Eth. Nic. X 7, 1177 a 15 und b 30. Die Stoa betrachtete die Seele als etwas Körperliches, als *πνεῦμα*,[109]) zugleich aber als einen Ausfluß der Gottheit, einen Absenker der Weltseele, die hinwiederum ein Absenker aus der Gottheit ist.[110]) So konnte die Stoa die Seele als göttlicher himmlischer Herkunft betrachten.[111]) Da aber auch bei Cicero, wie wir sehen, ähnliche Ausdrücke sich finden, ist es nicht nötig, in dieser Frage einen besonderen Einfluß der Stoa auf Fabius anzunehmen, da diese Anschauung damals allgemein gewesen zu sein scheint.[112])

Aber darin scheint sich Quintilian enger mit der Stoa zu berühren, daß er die Erhabenheit des menschlichen Geistes ähnlich wie stoisch gefärbte Schriftsteller betont. Quint. I 2, 30 Is (sc. animus) quo generosior celsiorque est, hoc maioribus velut organis commoretur. XII 1, 16 habet mens nostra natura sublime quiddam et erectum. Die Stoiker waren von jeher Bewunderer der Größe des menschlichen Geistes, besonders Seneca wird nicht müde, seine Leser an die Würde ihrer Seele zu erinnern, z. B. ep. 92, 30: „Quemadmodum corporum nostrorum habitus erigitur et spectat in excelsum, ita animus . . . in hoc a natura rerum formatus est, ut, paria dis vellet"; 94, 56 „illa (sc. natura) vultus nostros erexit ad caelum et quidquid magnificum mirumque fecerat, videri a suspicientibus voluit". ep. 41, 1; 44, 1; ep. 104, 23 „magnanimos nos natura produxit"; ad Helv. 11, 5 f.; ep. 65, 17; 100, 9; 92, 30. Cic. Tusc. II 4, 11 (diese Stelle ist sicher stoischen Ursprungs, Gerhäuser a. a. O. p. 34) „Te natura excelsum quendam videlicet, et altum et humana despicientem genuit etc." Bei Ps. Longin,[113]) *περὶ ὕψους*, sind echt stoische Gedanken wiedergegeben, die sich mit Quintilianschen berühren, wenn er sagt, „daß die Natur den Menschen einen unbesieglichen und unüberwindlichen Eifer für das Große eingeflößt habe" (*περὶ ὕψους*, J. Vahlen a. a. O. c. XXXV, 2).

Aus der großen und weitherzigen Anschauung von der Erhabenheit des menschlichen Geistes fließt für Quintilian auch seine Auffassung von der Struktur dieses Geistes, von der Verteilung der Anlagen an die Menschen. Wie er in jeder Menschenseele einen Boten des Himmels, einen Wiederglanz göttlicher Weisheit und Schönheit erblickt, so beurteilt er auch

die geistigen Anlagen der Menschen überaus günstig. Da ist besonders cap. 1 des I. B. sehr instruktiv und führt in Quintilians Denkweise ein. I 1, 1 macht er energisch Front gegen jene pessimistische Auffassung, welche nur wenigen Menschen genügende Geistesanlagen zusprechen will und den meisten tarditas ingenii zuerkennt. Von seinem pädagogischen Standpunkt aus muß ein solcher Pessimismus gründlich widerlegt und beseitigt werden, er wäre ja der Tod jedes höheren Strebens, besonders des Strebens nach dem hohen Ziel der perfecta et consummata eloquentia. Jetzt spricht der langjährige Lehrer, der schon mit vielen Schülern zu tun hatte; I 1, 1 „plures reperias et faciles in excogitando et ad discendum promptos".[114]) Die Mehrzahl der Schüler weist eine gute Veranlagung auf, ja das ist sogar ganz der Natur entsprechend; denn so wie den Vögeln das Fliegen und den Pferden Schnelligkeit angeboren ist, so ist auch bei den Menschen „sollertia et mentis agitatio naturale" (ebenda). Die Bildungsfähigkeit des menschlichen Geistes ist von der Natur selbst gewährleistet, die ja Mißgeburten nur ausnahmsweise hervorbringt.[115]) Ähnliche Gedanken kehren dem pädagogischen didaktischen Charakter der Schrift entsprechend, welche ja vor allem Vertrauen auf die eigene Kraft und Leistungsfähigkeit im Schüler wecken und so zu noch Größerem ermuntern soll, des öftern wieder; die da gerne verzagen möchten, wenn große Anforderungen an sie gestellt werden, sollen bedenken, wie groß die Leistungsfähigkeit des Geistes ist „quantum natura humani ingenii valeat" (I 12, 2). Am Schlusse des Werkes, wo es gilt, den Leser und Schüler zum freudigen Vorwärtsstreben zu begeistern, erinnert ihn Fabius nochmals daran: „Renuntient sibi, quanta sit humani ingenii vis, quam potens efficiendi quae velit (XII 11, 10)".

Zweierlei hat der Lehrer des künftigen Redners besonders zu beachten, weil es für die Beurteilung der natura des Zöglings sowie für das Maß dessen, was er lernen muß, bedeutsam ist, nämlich die Verschiedenheit der individuellen Anlagen und die Vielseitigkeit des Geistes. Schon I 1, 3 wird dies angedeutet, wo der Einwurf gemacht wird: „praestat, tamen ingenio alius alium"; Quintilian gibt das gerne zu, aber, sagt er, das ist gerade ein Grund mehr, warum der Vater schon in der Wiege sein Augenmerk auf die Bildung des künftigen Redners lenken wird. Daß Quintilian die Verschiedenheit der Anlagen kennt, erhellt schon daraus, daß er besonders in den ersten Büchern dem Lehrer wiederholt die Pflicht auf die Seele bindet, die verschieden gearteten Anlagen seiner

Schüler kennen zu lernen, sozusagen zu studieren, um darnach den Unterricht fruchtbringend einrichten zu können. I, 3, 1 „Tradito sibi puero docendi peritus ingeniorum eius imprimis naturam perspiciet"; dazu kann er vor allem noch das Spiel benützen (I 3, 12); ja es ist sogar ein besonderes Kennzeichen der Lehrbefähigung „notare discrimina ingeniorum (II 8, 1) et quo quemque natura maxime ferat". Die Mannigfaltigkeit der Naturanlage ist unglaublich, ja die Formen des menschlichen Geistes sind nicht weniger verschieden als die der Körper (ebenda).[116])

Die Erkenntnis von der Verschiedenheit der geistigen Anlagen ist eine von der Stoa ebenfalls betonte und vertretene Ansicht;[117]) der Fortschritt bei Fabius liegt vor allem in der Betonung der Pflicht des Lehrers, der Individualität des Schülers sorgsam nachzugehen und auf Grund der gewonnenen Erkenntnisse seinen Unterricht und seine Erziehungsarbeit einzurichten.[117a]) Das ist ein bedeutsamer Unterschied gegenüber der Nivellierungssucht der Deklamatorenschulen, besonders aber nach der psychologischen Vertiefung des Unterrichtes. So ist selbst in der Ps. Plutarchischen Schrift *περὶ παίδων ἀγωγῆς*, die doch sonst manche Ähnlichkeiten mit der Institutio aufweist, davon nichts zu bemerken. Cicero betont die Individualität nur an einigen Stellen, z. B. de or. III 35 diligenter hoc est qui instituunt aliquos atque audiunt videndum, quo sua quemque natura maxime ferre videatur.[118]) Cicero spielt dabei auf das bekannte Schulbeispiel an, daß Isocrates bei Ephorus die Sporen, bei Theopompus die Zügel anwenden mußte; auch Quintilian gebraucht dasselbe Beispiel II 8, 11, gerade in dem Kapitel, das besonders der individuellen Behandlung gewidmet ist. So sehr aber Fabius auch die Rücksichtnahme auf die Verschiedenheit der einzelnen Anlagen betont („proprietates ingeniorum dispicere prorsus necessarium est" II 8, 6), so kann er doch mit Rücksicht auf das Ideal (II 8, 13 ff.) einer einseitigen Ausbildung nur einer Anlage keineswegs das Wort reden; der Idealredner soll ja in jedem Kampfe unbesieglich sein, und darum jede Waffengattung kennen, er soll in seiner Ausbildung eine harmonisch gestimmte Persönlichkeit darstellen: „nam sicut cithara, ita oratio perfecta non est, nisi ab imo ad summum omnibus intenta nervis consentiat II 8, 15)".

Mag immerhin die Stoa, wie wir oben schon hervorhoben, durch ihre Hervorhebung der Individualität einem solchen Fortschritt vorgearbeitet haben, die starke Betonung der Schülerindividualität und die feinen psychologischen Anweisungen zu einer rationellen Me-

thode sind Eigentum Quintilians und seiner eigenen stark ausgeprägten Lehrerpersönlichkeit.[118a])

Als zweite Eigenschaft der natura, die für den Redner bedeutsam ist, erscheint bei Quintilian die Vielseitigkeit des Geistes. Die Vielseitigkeit ist eine Forderung des Ideals, denn I 10, 1 ff. wird vom Redner eine Vielheit von Wissenschaften und Künsten verlangt, die er alle umfassen und, wenn auch nicht völlig beherrschen, so doch gut kennen soll. Das macht notwendig, daß schon in der Jugendzeit mehrere Studien nebeneinander betrieben werden. „Das ist auch ganz leicht möglich", sagt Quintilian I 12, 1 ff., „denn der Menschengeist ist agilis ac velox, sic in omnem partem, ut ita dixerim, spectat, ut ne possit quidem aliquid agere tantum unum, in plura vero non eodem die modo, sed eodem temporis momento viam suam intendat" (ebenda § 2). Besonders für den jugendlichen Geist ist es natürlich, nicht bloß auf eines seine Aufmerksamkeit zu richten, sondern vieles zugleich zu umfassen, da ja gerade „varietas animos reficit" (12, 4). Die Vielseitigkeit der Anlage zeigt sich auch beim Gedächtnis, das bei den einen treu und schnell, bei andern stumpf ist (XI 2, 44 ff.). X 7, 16 gibt Fabius den Rat, den Geist nicht bloß auf einen Gegenstand zu lenken, sondern zugleich mehrere unter sich zusammenhängende zu erfassen, so etwa, wie man, wenn man den Blick auf die Straße lenkt, alles zugleich überschaut. Eine andere Form der vielseitigen Geistesanlage ist das Gefühl für Rhythmus und Kunst (IX 4, 120; 4, 3 ff.; 4, 10) „natura ducimur ad modos" IX 4, 10.[119])

So behauptet in der vollkommenen Beredsamkeit die geistige Naturanlage den Primat (XI 3, 11 „in hoc non contumaciter consentio, primas partis esse naturae, nämlich bei der pronuntiatio); auch im Unterrichte ist sie die Grundlage, ohne die überhaupt nichts geschehen kann: ‚Natura materia doctrinae est' (II 19, 3). Cicero hat einmal animus und ingenium, die geistige Schöpfungskraft als das Höchste im Redner hingestellt (de or. I 25, 113), wenn er sagt, daß jene, welche zur eloquentia gelangen wollen, ‚animi atque ingenii celeres motus' besitzen müssen" (vgl. de or. II 35, 148). Ebenso ist auch für Quintilian consilium (VI 5, 3), natürliche Klugheit, prudentia (VI 5, 11) und ingenium (XII 2, 12) Stern und Kern der rednerischen Begabung.

b) Die körperliche natura.

Die körperlichen Voraussetzungen des Rednerideals lassen sich kurz zusammenfassen in den Worten Quintilians selbst im

I Prooem. 27, wo er zuerst von der geistigen Anlage spricht und dann fortfährt: „Sunt et alia ingenita cuique adjumenta: vox, latus patiens laboris, valetudo, constantia, decor“. Auf den ersten Blick ist es klar, daß Quintilian für seinen Idealredner auch die beste körperliche Ausstattung fordern muß: kräftige Stimme, gesunde Brust, ausdauernde, widerstandsfähige Gesundheit, natürlichen Takt, angenehmes Äußeres. Sprache und Stimme sind, wie oben schon gesagt, besondere Gaben der Natur (III 2, 1). Sie dürfen dem Redner nicht ganz fehlen, denn sonst ist alle ars vergebens, aber wenn sie auch nur in geringerem Maße vorhanden sind, können sie durch sorgfältige Übung verbessert werden (I prooem. 27). Die Bedeutung der natürlichen körperlichen Voraussetzungen wird XII 5, 1 nochmals fast in derselben Reihenfolge hervorgehoben; es werden als „naturalia instrumenta“ genannt „vox, latus, decor“; sie sind so bedeutsam, daß sie schon für sich allein den Ruhm des Redners begründen können. Quintilian kann sich bei solchen Äußerungen auf Cicero berufen, der das c. 28 de or. I (§ 126) mit den Worten des Antonius einleitet: „Illud vero, quod a tedictum est, esse permulta, quae orator a natura nisi haberet, non multum a magistro adiuvaretur, valde tibi assentior et vel maxime probavi summum illum doctorem Alabandensem Apollonium“.[120]) Inst. XII 10, 43/44 nennt Quintilian „adiutoria, quae sunt ab eadem nobis concessa natura: nam et lacertos exercitatione constringere et augere vires et colorem trahere naturale est“. — Vgl. VI 3, 20. — XII 11, 2 neque enim scientia modo constat orator, sed voce, latere, firmitate.

Eine eigenartige Bemerkung macht Fabius I 12, 8—12, wo er von der Knabennatur und der körperlichen und geistigen Anlage des Knaben spricht. Er tritt dort für fleißigen Unterricht im Knabenalter ein und begründet seine Ansicht damit, daß er sagt: „Nulla enim aetas minus fatigatur“. Er überträgt die Anschauung von der Leistungsfähigkeit der geistigen Natur (I 12, 2) auch auf die körperliche Anlage „patientior est laboris natura pueris quam juvenibus“. Es liegt offenbar eine Überschätzung der jugendlichen Arbeitskraft in diesen Worten, die mit der Äußerung in I 1, 15 zusammenzuhalten sind, daß nämlich schon bei Kindern vor dem 7. Lebensjahre mit der sittlichen Erziehung auch die Geistesbildung verbunden sein soll (mit Berufung auf Chrysipp, vgl. Arn. frgm. III 733 Chrys.). Es läßt sich die Überspannung der Anforderungen[120a]) nur erklären durch den Hinweis, daß Quintilian durch die scharfe Einstellung all seiner Forderungen auf das eine Ziel, das hohe

Ideal der Beredsamkeit (I 12, 18 regina mundi oratio) notwendigerweise zu einem möglichst frühzeitigen und vielseitigen Unterricht gelangen mußte, schon in der Zeit, die noch der körperlichen Entwicklung dienen soll. Es fehlt aber daneben nicht an sehr einsichtigen und vorbildlichen Äußerungen über die körperliche Erziehung des künftigen Redners.

Quintilian stellt hier, obwohl er sonst für die Wiederherstellung der alten Sitte eintritt, die Forderung der Selbststillung der Kinder durch die Mutter gar nicht mehr auf (I 1, 3, 4), so allgemein scheint in jener Zeit der Gebrauch der Ammen gewesen zu sein;[121]) er findet es selbstverständlich, bloß von den Ammen zu sprechen, wahrscheinlich von griechischen, weil er die Forderung des richtig Sprechens besonders betont. Dagegen ruft Quintilian mit allem Ernste nach einer möglichst strengen Erziehung, wie sie im Sinne und in der Sitte der alten Römer gelegen war.[122]) Er beklagt sich bitter, daß der pudor, der in römischer Erziehung immer eine Rolle gespielt hatte, schon im ersten Kindesalter vernachlässigt wird; „da negligentiam formandi custodiendique in aetate prima pudoris" (I 2, 4), und beklagt die mollis educatio, die Geist und Körper schwächt und verdirbt (ebenda I 2, 6 ff.); daher soll man, um den Mängeln und Gefahren eines öffentlichen Schulunterrichts vorzubeugen, eine disciplina wählen, quae maxime severa fuerit (I 2, 5). Wenn Quintilian bei diesem Worte besonders an die Schulzucht denkt, so darf man es nach dem ganzen Zusammenhang auch auf die Kinderzucht im Hause ausdehnen, weil er gerade hier die Verweichlichung am meisten bedauert und es für ein sehr großes Übel hält, daß schon die kleinen Kinder in Sänften getragen werden („in lecticis crescunt" I 2, 7); als „soluti ac fluentes" (ebenda) haben sie jede Widerstandsfähigkeit gegen die schlimmen Einflüsse des Hauses und der Schule verloren. Darum ist es nicht genügend, daß der Lehrer durch persönliche Tugend hervorleuchtet, er muß auch „durch strenge Zucht die Sitten derer, die sich um ihn scharen, zügeln" (II 2, 4).

Nach solchen strengen Äußerungen könnte man erwarten, Quintilian gehöre auch zu den Freunden der körperlichen Züchtigung,[123]) doch zeigt es sich, daß für Fabius strenge Sitte, ernste Zucht nicht identisch sind mit körperlicher Züchtigung. Der Standpunkt des ganzen Altertums in dieser Hinsicht ist bekannt; die Stimmen, welche sich gegen den Stock äußerten, sind verhältnismäßig selten.[124]) Die Äußerungen der Humanität[125]) verhallten gewöhnlich ungehört (nicht bloß im Altertum, sondern bis ins Mittelalter, das Quintilian fleißig las,

und bis in die neuere Zeit). Die Stoa weist in Chrysipp einen Freund der Prügelstrafe auf, was Quintilian eigens bemerkt (I 3, 14, Arn. Frg. III [Chrys.] 736). Es ist sicher auffällig, daß Quintilian hier seine von Chrysipp abweichende Auffassung sofort betont; es zeigt sich darin, daß Chrysipp bei Quintilian als Philosoph und Pädagog in Ehren stand; lieber hätte er hier Chrysipp einer Anschauung mit sich gewußt. Eine mit Quintilian übereinstimmde mildere Ansicht ist bei Ps. Plut. *περὶ παίδων ἀγωγῆς* vertreten; Dyroff führt dies auf eine zwischen Chrysipp und Quintilian und Ps. Plut. liegende humanere Bearbeitung der alten Chrysippeischen pädagogischen Schrift zurück (a. a. O. S. 288 ff.), aus der sowohl Quintilian wie der Verfasser der Ps. Plut.-Schrift geschöpft haben. Das ist wohl möglich und wahrscheinlich, weil sich zwei von den Gründen, welche Quintilian gegen die körperliche Züchtigung anführt, auch bei Ps. Plut. finden, nämlich daß es sklavisch sei, Freigeborene zu schlagen (Quint. „servile“ est I 3, 14; Ps. Plut. 8 F *δοκεῖ γὰρ ταῦτα τοῖς δούλοις μᾶλλον ἢ τοῖς ἐλευθέροις πρέπειν*), ferner daß es zwecklos ist, weil Scham und Schmerz die Lust zur Arbeit benehmen und den Sinn niederdrücken (Quint. ebenda 16): „pudor frangit animum et abicit atque ipsius lucis fugam et taedium dictat“, Ps. Plut: ebenda: *ἀποναρκῶσι γὰρ καὶ φρίττουσι πρὸς τοὺς πόνους, κ. τ. λ.* Überhaupt ist der ganze Abschnitt bei Quintilian I 3, 14—17 von einem großen Eifer für das Recht und die Freiheit des Kindes getragen; er ist sich bewußt, gegen eine alte eingewurzelte Sitte anzukämpfen („quamlibet receptum“), lehnt sie aber nichtsdestoweniger selbst gegen die Autorität des Chrysippus energisch ab. Dabei verrät er aber, obwohl er doch den bedeutenden Gegner der humanen Anschauung zitiert, seine eigentliche Quelle nicht.

Quintilian hat den Abschnitt über die körperliche Züchtigung der Schüler im Kapitel über die individuelle Behandlung der Knaben eingefügt. Das ist für seine Denkweise sehr bezeichnend. Zu einer psychologischen Behandlungsweise der Schüler gehört eben vor allem die feinfühlige Handhabung der Zuchtmittel. Eben dieselbe Rücksicht läßt ihn auch von der Erholung und dem Spiele sprechen. Loth. a. a. O. S. 26/27 erhebt gegen Quintilian den Vorwurf des Intellektualismus. Allerdings tritt er für möglichst eifriges, anhaltendes Studium und Arbeiten ein und polemisiert ernst und eindringlich gegen jene, die über der körperlichen Ausbildung und dem Genuß den Geist zugrunde gehen lassen (I 11, 15 „non de his loquor, quibus pars vitae in oleo, pars in vino consumitur, qui corporum cura mentem

obruerunt“); er beklagt den schlechten Einfluß der ausgedehnten und wahllos gepflogenen Vergnügungen auf den Betrieb eines ernsten Studiums (XII 1, 6 f.); er kennt kein größeres Vergnügen, als den Studien zu obliegen, denn er weiß, daß jeder wahrhaft strebsame Jüngling die Zeit besser anwenden kann, als sie bei Schauspielen, auf dem Marsfelde, beim Würfelspiele und bei müßigen Gesprächen zu vergeuden (I 12, 18). Wer wollte Quintilian solcher Äußerungen halber einen einseitigen Intellektualisten schelten? Welches ist denn der Zweck seiner Schrift, schreibt er nicht für Jünglinge, denen das Beispiel einer veräußerlichten Umgebung Tag für Tag Genuß und Erholung predigte? Wer die maßlose Zeitvergeudung der gebildeten Römer[126]) und ihre Tagesordnung kennt und zugleich den Abscheu der edlen, ernst gesinnten Männer gegen die Genußsucht überlegt, kann Quintilian als Lehrer einer hochstrebenden Jugend nur recht geben. Übrigens ist Quintilian gar kein Feind der Erholung und des Spiels; schon aus psychologischen Gründen und noch mehr aus pädagogischen empfiehlt er die rechte Erholung und ein mäßiges Spiel. In dem obengenannten Kapitel (I 3, 8) leitet er diese Besprechung mit den Worten ein: „Danda est tamen omnibus aliqua remissio“.[127]) Das Bedürfnis nach Erholung liegt in der Natur begründet, besonders aber in der Natur des Lernens und der Jugend, der es überhaupt schlecht ansteht, „semper tristem et demissum esse“ (I 3, 10 die Lebhaftigkeit ist natürlich: „naturalis impetus“). Wie diese Erholung beschaffen sein soll, läßt sich aus den kurzen Angaben Quintilians an dieser Stelle schließen: die Erholung soll nicht zu lange dauern; „modus sit in remissionibus“; sie kann und soll dazu dienen, das ingenium zu schärfen, die Spiele können Geistesgegenwart und Witz üben; endlich sollen die Erholungen vor allem nichts Unedles oder gar Unsittliches an sich haben. Die Erholung steht ihm überhaupt im Dienste eines höheren Gedankens, sie soll nämlich dazu dienen, den Geist zu erfrischen und ihn wieder zur Arbeit zu befähigen, das „ut sit mens sana in corpore sano“[128]) ist ihr Zweck; so stellt er z. B. I 11, 15 f. die Übungen beim Comoedus und beim Gymnastiklehrer in den Dienst der Rhetorik.[129])

Die Betrachtung der Einschätzung der körperlichen natura des Zöglings ergab in der Frage nach den körperlichen Vorbedingungen zum Rednerberuf für Quintilian einen engen Anschluß an Ciceronianische Gedanken, in der Frage der körperlichen Erziehung, besonders in der Stellungnahme zur Erholung und zur Gymnastik eine etwas stärker hervor-

tretende Beeinflussung durch die stoische Pädagogik nicht ohne einen polemischen Einschlag gegen die bestehende Praxis der römischen Jugendliteratur.

Der Begriff der natura weist aber bei Quintilian noch eine dritte, wichtige Seite auf, die eine kurze Besprechung wert ist, nämlich natura im ethischen Sinne, als Anlage zur Tugend.

c) Die ethische Seite der natura.

Die Frage nach der ethischen Veranlagung der Menschen ist eine philosophische, greift aber in ihren Ergebnissen in das pädagogische Gebiet hinüber, insofern die Anschauung über gute oder schlechte Disposition zur Tugend das System der pädagogischen Maßnahmen erheblich beeinflußt, ja sogar grundsätzlich bestimmen kann.

Es konnte schon bei dem geschichtlichen Überblick über die Entwicklung des Ternars auf die verschiedenen Anschauungen über die ethische Veranlagung der Menschen besonders bei Aristoteles und der älteren Stoa hingewiesen werden; hier glaube ich, daß ein Zurückgehen auf die ältesten Quellen nicht nötig ist, weil bei Cicero und Seneca, diesen beiden Schriftstellern, von denen Fabius weitergehende Beeinflussung erfahren hat, das ganze Erbgut der Akademie und Stoa in dieser Frage erhalten ist. Von Seneca[130]) können wir sagen, daß er den Optimismus auf geistigem Gebiete auch ins ethische übertragen hat. Spricht er auch an einigen Stellen aristotelisch anmutende Anschauungen aus (vgl. z. B. Sen. ep. 90, 46: „wir sind zur Tugend geboren, aber ohne sie; bei den Besten findet sich, eh' man sie bildet, nur der Stoff zur Tugend, nicht die Tugend selbst" (auch Arn. Chrys. frg. III 214 mit Arist. Pol. VII 13, p. 1332 a 38), so ist er im allgemeinen doch ganz im Banne jener übrigens auch Cicero[131]) geläufigen Anschauung, daß die Seele die Samen zu allem sittlich Guten in sich trage, so daß sich in der Seele die Tugend aufrichtet, sobald sie angeregt wird; ep. 94, 29. Sen. ep. 94, 29 „Omnium honestarum rerum semina animi gerunt, quae admonitione excitantur . . . Erigitur virtus, cum tacta est et inpulsa". Ja die Natur befreundet uns nach Sen. ep. 94, 56 (nulli nos vitio natura conciliat: illa integros ac liberos genuit) mit keinem Fehler, makellos und frei hat sie uns geschaffen, so zwar, daß das tugendhafte Leben für uns überhaupt naturgemäß ist (de ben. IV 17, 2—4 „placent honesta suapte natura adeoque gratiosa virtus est, ut insitum sit etiam malis probare meliora".[132])

In diesen Zusammenhang dürfen wir Quintilian unbedenklich einreihen. Seine Äußerungen über Anlage zur Tugend sind im ganzen Werke zerstreut, besonders aber ist XII 11, 1 ff. für diese Frage bedeutsam. Hier steht das wichtige Wort: „Natura nos ad mentem optimam genuit" (11, 12); hier will er seinen Schülern aufs neue den Mut zum Streben nach Tugend einflößen und sie von der Leistungsfähigkeit „des Willens, der alles vollbringen kann, was er will", überzeugen; denn Glaube und Vertrauen gehört zum Erwerb der Tugend, „die Anleitung zum tugendhaften Leben ist kurz, wenn man will"; die Natur selbst ermuntert dazu, da es ja „naturgemäß ist, gut zu sein" XII 11, 13, so daß es dem Beobachter merkwürdig erscheint, „daß es trotzdem noch so viele schlechte Menschen gibt" (ebenda).[133]) Die sittliche Güte und Anlage der menschlichen Natur zur Tugend ist an dieser Stelle, deren enge Beziehung zur Stoa ganz klar liegt, für Quintilian die ganz selbstverständliche Voraussetzung für das Streben nach dem Größten, nämlich nach der mit Sittlichkeit und Tugend verbundenen Beredsamkeit. Die Seele zu stärken, Vertrauen zu wecken, ist überhaupt Aufgabe des philosophischen Unterrichts (z. B. bei Musonius, Epiktet, Philo) und Fabius nahm dieses schöne Streben der Philosophenschulen gerne in seinen Unterricht auf, und zwar um so lieber als die Schwierigkeit der Aufgabe und die Größe des Ziels an den Willen der Schüler hohe Anforderungen stellte; daher betont er an jener Stelle (XII 11, 11): „id quod maius est, ut boni viri simus, voluntate maxime constat, quam qui vera fide induerit, facile eas, quae virtutem docent, artis accipiet" (vgl. XII 1, 31: „rectae voluntati nullum tempus serum est"). Es kann nicht so schwer sein, das Gebäude der Tugend aufzubauen, da die Natur selbst den Grund dazu gelegt hat (II 20, 6: „Et si virtutes sunt, ad quas nobis, etiam ante quam doceremus, initia quaedam ac semina sunt concessa natura, ut ad iustitiam), indem sie uns initia quaedam ac semina gegeben hat, die schon vor allem Unterricht in uns schlummern.[134])

Allerdings verwickelt sich Fabius gerade in der Frage vom Erwerb der Tugend in einige Widersprüche, die er übrigens mit der Stoa, besonders mit ihren späteren Vertretern Seneca und Epiktet gemeinsam hat. Einerseits nämlich ist uns die Tugend angeboren, von Natur gegeben und es bedarf nur eines guten Willens, um sie zu erwerben; anderseits aber betont Fabius gerade hier, daß die Tugend nur durch mühsames Ringen, durch fleißiges Studium und Arbeiten erworben werden und wahre Tugend nicht mit Torheit vereint

sein könne. Solche Gedanken spricht er besonders XII 2, 1 ff. aus, wo er ja nachzuweisen sucht, daß nur derjenige wahrhaft tugendhaft sei, welcher die Wissenschaft des sittlich Guten gründlich erlernt habe.*)

So befindet sich Fabius besonders denjenigen gegenüber, welche behaupten, der Charakter beruhe nur auf natürlicher Anlage und werde durch Unterricht nicht veredelt (XII 2, 2: „nisiforte accedemus iis qui natura constare mores et nihil adiuvari disciplina putant"), in einer schwierigen Lage, wenn er sich nicht selbst widersprechen will. Doch er eröffnet unbekümmert um allenfallsige Widersprüche eine temperamentvolle Polemik gegen die Verteidiger dieser Ansicht und ruft aus: „Virtutem vero, qua nihil homini, quo ad deos immortales propius accederet, datum est, obviam et inlaboratam, tantum quia nati simus, habeamus?" (ebenda XII 2, 2). „O quam istud parum putant, quibus tam facile videtur!" (ebenda 4). Gerade gegen letztere Worte, die den Erwerb der wahren Tugend und Weisheit als etwas Schwieriges hinstellen, bildet ein anderer Ausspruch, den wir schon oben (S. 69) anführten, einen Gegensatz (XII 11, 11, wo behauptet wird, daß die Tugend vor allem auf dem Willen beruhe und daß, wer diesen besitze, leicht alle Vorschriften der Tugend befolge); an eben dieser Stelle (11, 12) führt er fort: „brevis est institutio vitae honestae beataeque si cedas naturae".

Dieselben Widersprüche ließen sich aber auch bei Seneca nachweisen, der ebenso wie Quintilian bald von der Vortrefflichkeit der natürlichen sittlichen Anlage spricht, bald aber betont, daß wir nur durch Belehrung, Unterricht, eifriges Streben die Tugend erringen können.[135]) Vieles mag bei der Stoa, besonders bei Seneca wie bei Quintilian auf Rechnung der rhetorischen Darstellungsweise gesetzt werden, zugleich aber zeigt sich in den Widersprüchen das Betreben, die zwei leicht zu machenden Beobachtungen zu erklären: nämlich die Tugend ist im Menschen von Natur aus angelegt, aber es bedarf angestrengter Arbeit und steter Übung, um sie zu besitzen. Quintilian mußte als Lehrer beide Anschauungen vertreten; einerseits um seinen Schülern Mut und Vertrauen auf die eigene Kraft einzuflößen (vgl. I 12, 19: „dedit enim hoc providentia hominibus munus; ut honesta magis juvarent"),

---

*) Hier zeigt sich so recht, wie sehr griechische Denkweise auch unsern Fabius durchdrungen hatte; bei den Griechen ist ja die Ethik überhaupt intellektualistisch fundiert; vgl. die Schriften von M. Wundt, Der Intellektualismus der griechischen Ethik und Geschichte der griechischen Ethik.

anderseits um sie zu beständigem unablässigen Streben anzuspornen; darum betont er die Lehrbarkeit der Tugend (XII 2, 1ff.) und es scheint ihm ganz undenkbar, daß darüber noch eine Diskussion entstehen könnte, weil alle irgendwie gebildeten Menschen davon überzeugt sind (XII 2, 4: „sed hoc transeo, de quo neminemqui literas vel primis ut aiunt labris degustarit, dubitaturum puto“). Quintilians Gedanken schließen sich so in die allgemeine Überzeugung seiner Mitwelt ein, soweit diese philosophisch orientiert war. Jedenfalls enthalten seine Gedankengänge zwei für die pädagogische Beeinflussung seiner Schüler bedeutsame Wahrheiten: die Tugend ist eine Gabe der Natur, so wie das Ackerland von der Natur bereit gestellt wird; aber sie ist eine tote Gabe, wenn sie nicht dem Samen gleich durch Regen und Sonnenschein, durch liebevolle Pflege geweckt wird; ihre Reife und Vollendung findet die Tugend erst, wenn ein starker Wille sie erfaßt und das Wissen sie ergänzt und vertieft.

Die Natur des Menschen schreit geradezu nach Ausbau und Vertiefung durch die ars. So führt die Betrachtung der natura von selbst zum 2. Gliede des Ternars, der *τέχνη* = doctrina. Es wird sich empfehlen, bei Behandlung dieses Begriffes die Trennung nach der geistigen, körperlichen und sittlichen Seite hin nicht mehr durchzuführen, da Quintilian, der an den verschiedensten Stellen seines Werkes von ars spricht, dazu keinen Anhaltspunkt gibt; naturgemäß ist vor allem von der Entwicklung der geistigen *φύσις*, des ingeniums, und seiner Ergänzung durch die *τέχνη* zu handeln, während die Entfaltung des *ἦθος*, der sittlichen natura, erst im 3. Gliede (der consuetudo) einen breiteren Raum beanspruchen wird.

Zweiter Teil.

Die Bedeutung der doctrina (ars) bei Quintilian.

Für die geschichtliche Stellung des zweiten Gliedes kann ich auf die allgemeinen, einleitenden Bemerkungen verweisen, um so mehr, als ich der Überzeugung bin, daß Fabius hier, wo es sich vielfach um eine rein rhetorische, schulgemäße Tradition handelt, sicherlich weniger von philosophischen als von technisch-rhetorischen Quellen gelernt hat; der einzige Autor, der hier neben rein technischen Handbüchern als ausschlaggebend in Betracht kommt, ist Cicero, der für Fabius in der Frage, wie sich ars und doctrina zur Naturanlage und zur Praxis stellt, vorbildlich gewesen sein dürfte. Darum wenden wir uns sogleich zu Quintilian.[136])

a) Ars als notwendige Ergänzung der natura.

„Ars erit, quae disciplina percipi debet; ea est bene dicendi scientia“ (II 14,5). Was auf dem Wege des Unterrichts erworben werden kann, ist „ars“. Fabius schüttelt mit kaltem Spotte diejenigen ab, welche einen ungebildeten Redner für größer halten als einen gebildeten (II 12,1 „ne hoc quidem negaverim, sequi plerumque hanc opinionem, ut fortius dicere videantur indocti, primum vitio male iudicantium, qui maiorem habere vim credunt ea, quae non habeant artem“); freilich, sagt er, nimmt die Unterweisung etwas hinweg, aber nur das Fehlerhafte („nihilo minus confitendum est, etiam detrahere doctrinam aliquid, ut limam rudibus et cotes hebetibus et vino vetustatem, sed vitia detrahit“ ebenda 8). Darum wünscht er ihnen Glück zu ihrer Beredsamkeit sine labore, sine ratione, sine disciplina! Vgl. II 17,3 Nam quis est adeo non ab eruditione modo, sed a sensu remotus hominis, ut ... rhetoricen maximum ac pulcherrimum, ut supra diximus, opus in tam sublime fastigium existimet sine arte venisse putet? (ebenda 12). Diese drei Begriffe sind bei Fabius Bestandteile der ars, zu deren Wesen es gehört, daß sie durch Fleiß und Anstrengung (studium, labor, cura), durch Überlegung (ratio) und durch Unterricht (disciplina, praecepta, doctrina) errungen werde. Es müssen in der rhetorischen Tradition Leute bekannt gewesen sein,[137]) welche die natürliche Beredsamkeit für hinreichend, ja für einzig berechtigt hielten (II 11,1), die gerne auf die praecepta verzichteten und mit der Natur allein, allenfalls noch mit rhetorischen Deklamationsübungen sich zufrieden gaben. Im Gegensatz zu solchen einseitigen „Naturalisten“ (Inst. II 17,5 „quidam naturalem esse rhetoricon volunt“; XI 3,11 verum illi persuasione sua fruantur, qui hominibus, ut sint oratores, satis putant, nasci); betrachtet Fabius die doctrina (ars) als unbedingt notwendige Ergänzung der Naturanlage. So besonders im 19. Kap. des 2. Buches, welches die Frage beantwortet: „natura an doctrina plus rhetoricae conferatur“? Wenn Fabius auf sein Ideal blickt, so ist diese Frage für ihn von vornherein gegenstandslos, denn die vollkommene Beredsamkeit kann nur durch das Zusammenwirken beider Faktoren erreicht werden. Welche Bedeutung Fabius den natürlichen Anlagen zumißt, ging aus dem 1. Teile hervor; bei solchen aber, die das Größte wollen, hat auch die Theorie jedenfalls eine bedeutende Aufgabe, denn: „neque enim consummatus orator nisi ex utroque (natura und doctrina) fieri potest“ (II 19,1); und zwar ist für solche, die nach der Vollendung streben, der Unter-

richt ausschlaggebender als die Anlage: „Consummatos plus doctrinae debere quam naturae putabo, sicut terrae nullum fertilitatem habenti nihil optimus agricola profuerit, e terra uberi utile aliquid etiam nullo colente nascetur: at in solo fecundo plus cultor quam ipsa per se bonitas soli efficiet" (ebenda 2). Hier ist es so, daß die Anlage das allerdings unentbehrliche Material ist, aus dem durch doctrina das Kunstwerk geschaffen werden soll: „ars summa materia optima melior" (ebenda 3).

Es ist zwar wahr, daß alles, was Kunst vollendet, von der Natur aus einen Anfang nahm („Illud admonere satis est, omnia quae ars consummaverit a natura initia duxisse" (II 17, 9), aber gerade daraus ergibt sich, daß die Naturanlage allein nicht alles leistet; darum sagt Fabius II 8, 8 „omnino supervacua erat doctrina, si natura sufficeret". Er gebraucht gerne das Hendiadys bona ingenii studiique (I prooem. 27 XII 5, 2), um anzudeuten, wie eng beide Faktoren zusammengehören, wenn das hohe Ziel erreicht werden soll; so muß der Lehrer schon gewissenhaft darauf sehen, daß er durch seinen Unterricht die vorhandenen Anlagen wecke, fördere, die rechten Wege zeige (II 8, 3 ff. „utile deinde plerisque visum est ita quemque instituere, ut propria naturae bona doctrina foverent et in id potissimum ingenia, quo tenderent, adiuvarentur"). VIII prooem. 12 gibt er zu, daß manches von dem bisher Gelehrten dem einen oder anderen auch ohne langes Studium vermöge einer rein natürlichen Rednergabe gelingen kann (die Stelle ist textlich verdorben certa quaedam via est, et in qua multa etiam sine doctrina praestare debeat per se ipsa natura), aber gleich VIII prooem. 16 betont er wiederum bei der Lehre von der elocutio die unbedingte Notwendigkeit der theoretischen Unterweisung („hoc maxime docetur, hoc nullus nisi arte adsequi potest, hic studium plurimum adhibendum").[137a)]

So muß Natur und Kunst sich zusammenschließen; naturgemäß ist ja die Kunst eine Entwicklung der in der Natur angelegten Fähigkeiten und Kräfte; dies gilt besonders für die Ausgestaltung und Vollendung der uns von Natur aus als etwas Großes geschenkten Gabe der Rede; sie muß durch Theorie und kunstgemäße Übung zur schönsten Entfaltung gebracht werden; hier kann und muß die Kunst ihre schönsten Triumphe feiern. Dies gilt vor allem bei der Lehre von der compositio; nirgends zeigt es sich klarer, daß die Vertreter der naturgemäßen Beredsamkeit im Unrecht sind (ii, qui „illum horridum sermonem, ut

---

*) vgl. auch die Stelle XI 3, 11 nostro labori dent veniam (die „Naturalisten"), qui nihil credimus esse perfectum, nisi ubi natura cura iuvetur.

forte fluxerit, modo magis naturalem, modo etiam magis virilem esse contendant“ IX 4, 3); denn wenn bloß das natürlich ist, was die Natur hervorbringt, ohne den Einfluß der Kunst, so wird überhaupt die ganze rednerische Kunsttheorie entbehrlich gemacht (ebenda IX 4, 3); Fabius führt die Verteidiger solcher Ansichten ad absurdum und zeigt, wie Natur und Kunst vielmehr ineinandergreifen, sich gegenseitig durchdringen und bedingen: „Verum id est maxime naturale, quod fieri natura optime patitur“ (ebenda 5); so ist wahre Kunst zugleich die höchste Vollendung der Natur.[138])

Dieselben Anschauungen, die Fabius in dieser Frage vertritt, finden wir auch bei Cicero ausgesprochen und es ist kein Zweifel, daß Fabius hierin von Cicero das meiste übernommen hat. Bei Cicero wechseln zwar die Ausdrücke sehr, aber sicherlich hat er der theoretischen Ausbildung, der kunstgemäßen und wissenschaftlichen Schulung den allergrößten Wert beigelegt. Ich notiere bloß einige bezeichnende Stellen:

Cic. Brut. 111 Quid dicam opus esse doctrina? sine qua etiam si quid bene dicitur adiuvante natura, tamen id, quia fortuito fit, semper paratum esse non potest.

de or. I 115 ars aliquos limare potest
neque enim ignoro et quae bona sint fieri meliora posse doctrina.

de or. II 356 Quare confiteor equidem huius boni naturam esse principem ... sed haec ars tota dicendi, sive artis imago quaedam et similitudo est, habet hanc vim, non ut totum aliquid, cuius in ingeniis nostris pars nulla sit, pariat et procreet, verum ut ea, quae sunt orta iam in nobis et procreata, educet et confirmet“.

Ein Schwanken in der Beurteilung des Verhältnisses zwischen Anlage und Unterweisung zeigt sich in den Stellen:

de fin. III 3, 11, dort ist von vielen die Rede, welche ohne theoretische Unterweisung Großes leisteten;

de or. III 95 wird besonders die Kraft der Naturanlage betont ... „omnes enim tacito quodam sensu sine ulla arte aut ratione quae sint in artibus ac rationibus recta ac prava diiudicant“.

Ebenda 197: „ars cum a natura profecta sit, nisi natura moveat ac delectet, nihil sane egisse videatur“.

Vgl. de fin. IV 10 ars est dux certior quam natura.

Tusc. II 13 ... „atque ut in eodem simili verser, ut ager quamvis fertilis sine cultura fructuosus esse non potest, sic sine doctrina animus; ita est utraque res sine altera debilis“.

b) Theorie und Praxis; imitatio.

Der Idealredner Quintilians darf nicht bloß theoretisch gebildet sein, er darf das Licht des Forums nicht fürchten (wie er von einigen sagt: „qui senes in scholis facti stupent novitate" XII 6, 5), darum gesteht er lieber zu, daß Übung ohne Theorie mehr vermöge als Theorie ohne Praxis (ebenda 4 „plus, si separes, usus sine doctrina quam citra usum doctrina valet"). Sein Ideal wird nur erreicht, „cum inter se congruunt praecepta et experimenta" (ebenda 7); vorbildlich ist hier wiederum das Beispiel Ciceros, der mit der praktischen Ausübung des Amtes eines Sachwalters das eifrige Studium verband (ebenda 7). Ja es scheint fast, als gäbe Fabius der frühzeitigen praktischen Betätigung der erworbenen Kunstfertigkeit nicht bloß innerhalb der Mauern der Deklamatorenschule, sondern auch auf dem Forum den Vorzug vor der Theorie. Aber es scheint nur so, denn an der oben zitierten Stelle (XII 6, 5 ff.) wie auch XII 11, 15 („nam ut de nostris potissimum studiis dicam, quid attinet tam multis annis, quam in more est plurimorum, at de his a quibus magna in hoc pars aetatis absumitur, taceam declamitare in schola et tantum laboris in rebus falsis consumere, cum satis sit modico tempore imaginem veri discriminis et leges dicendi comperisse?") polemisiert Fabius nur gegen das Übermaß von Zeitaufwand für Deklamationen, besonders gegen solche, die ohne Zusammenhang und Fühlung mit den das wirkliche Leben berührenden Fragen gewählt werden (vgl. X 5, 18 wo das Schulbeispiel des Portius Latro erwähnt und von ihm gesagt wird: „ita illi caelum novum fuit, ut omnis eius eloquentia contineri tecto ac parietibus videretur"). Anderseits aber findet er auch anerkennende Worte für die Deklamationen, die die rein theoretischen Vorschriften lebendig illustrieren; er nennt sie utilissimae, allerdings nur, si modo sunt ad veritatem accomodatae et orationibus similes (X 5, 14), und empfiehlt dem Redner, sie noch zu üben, auch wenn er schon auf dem Forum gesprochen hat.

Das, was Fabius II 5, 14/15 anläßlich der Lektüre der Rhetoren und Historiker sagt, wird wohl jeder Lehrer bestätigen können: „In omnibus fere rebus minus valent praecepta quam experimenta". Lebensvolle Beispiele müssen überall zu den Regeln hinzutreten, ebenso wie die besten eloquendi praecepta nutzlos sind (wenigstens für eine ins Leben taugende Beredsamkeit) ohne die hinzutretende Fertigkeit, welche durch Schreiben, Lesen und Übung erzielt wird (X 1, 1). Denn man darf vieles, aber nicht alles von der ars erwarten: „Tradi omnia, quae ars effecit, non possunt" (VII 10, 8); die Theorie leistet

genug, wenn sie uns die Hilfsmittel der Beredsamkeit bereitstellt („ars satispraestat, si copias eloquendi ponit in medio" ebenda 15). So führt auch diese Erwägung zur Forderung des Zusammenwirkens aller Faktoren, denn die Vollendung erreicht nur, wer alles in sich vereint: natura, doctrina, studium (ebenda 14).

Ein Zwischenglied zwischen dem 2. und 3. Elemente stellt die imitatio dar, ein Begriff, der in der griechischen Techneüberlieferung (vgl. z. B. Epikur, Philod. ed. Sudhaus I p. 431, Radermacher, Rh. Mus. 54, 359) eine bedeutende Rolle spielte, den schon Aristoteles als eine elementare Bedingung des Lernens nennt (*μίμησις* Poet. 1, 1147a 12), besonders in der rhodischen Schule legte man Wert auf die *μίμησις*, ebenso wie Hermagoras die Nachahmung in seinem System stark betonte (Thiele, Hermagoras, Straßb. 1893, S. 189). Volkmann (Rhetorik 1885², p. 31) glaubt, daß die Stoa für die Einschätzung der imitatio nicht ohne Bedeutung gewesen sei, daß „vielleicht gerade durch sie die imitatio in die Zahl der Erfordernisse rhetorischer Propädeutik gekommen sei".

Fabius kennt den Begriff und schätzt ihn hoch ein, das zeigt er schon dadurch, daß er imitatio zum Ternar hinzufügt (II 5, 1 „facultas orandi consummatur natura, arte exercitatione, cui partem quartam adiiciunt quidam imitationis, quam nos arti subicimus"). Er widmet der imitatio ein eigenes Kapitel als „artis pars magna", nämlich X 2, 1 ff. Nachahmung ist etwas Natürliches; „omnis vitae ratio sic constat, ut quae probamus in aliis, facere ipsi velimus"; aber das Streben des einsichtigen Mannes, der das Große vor Augen hat, begnügt sich nicht mit einer bloßen imitatio (ebenda 4, imitatio per se ipsa non sufficit; nihil crescit sola imitatione" 2, 8). Denn es ist ja schon Aufgabe eines bloß mittelmäßigen Lehrers, nicht bloß das in seinen Schülern zu pflegen, wozu sie von Natur Lust und Liebe zeigen, sondern er muß auch „adicere et emendare, fingere et formare" (ebenda § 20). Am Schlusse (§ 28) weist er auf sein Ideal hin: „Sein Lob wird sein, die Vorausgehenden alle zu übertreffen, die Nachfolgenden als Muster und Vorbild zu belehren".

Quintilian weiß die Bedeutung der imitatio im Unterricht und in der Erziehung zu würdigen. Sie ist ihm ein Kennzeichen eines geweckten Geistes (I 3, 1); wer schon als Kind nicht bloß das Auffallende und Lächerliche nachahmt, gibt Hoffnung für die Zukunft. Im Unterricht ist der Nachahmungstrieb eine starke Stütze, ein willkommenes Hilfsmittel der methodischen Unterweisung (I 2, 26), wie ja das erste Lernen

überhaupt mehr ein Nachahmen denn ein geistiges Erfassen und Besitzen genannt werden muß.

In der Erziehung gilt der Satz: „Frequens imitatio transit in mores“ (I 11, 2); darum ist so große Vorsicht in der Auswahl des Umganges, der Umgebung des Lehrers dringend geboten. Damit hängt auch zusammen die Empfehlung des Ehrgeizes, der aemulatio als Erziehungsmittel für die Fortgeschrittenen (firmiores in litteris profectus alit aemulatio) (I 2, 22 ff., I 3, 7).[139])

Dritter Teil.

Übung und Gewöhnung

(exercitatio, studium, consuetudo).

Der historische Gesamtüberblick über die Entwicklung des Ternars der Bildungsfaktoren in der griechischen und römischen Pädagogik hat gezeigt, daß alle Zeit auf dem dritten Elemente (*ἔθος, ἄσκησις, μελέτη*, consuetudo, exercitatio) ein besonderer Nachdruck gelegen ist. Besonders betonte die Stoa, ganz entsprechend der praktischen Tendenz ihrer Lebensauffassung, die Gewöhnung. Dies geht so weit, daß der Verfasser der Ps. Plutarchischen Schrift *περὶ παίδων ἀγωγῆς* den Charakter überhaupt als das Resultat langwieriger Gewöhnung bezeichnete (Ps. Plut. 3 A: *καὶ γὰρ τὸ ἦθος ἔθος ἐστὶ πολυχρόνιον καὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς ἐθικὰς ἄν τις λέγῃ, οὐκ ἄν τι πλημμελεῖν δόξειεν*).

Die consuetudo hat eine doppelte Seite; einerseits Gewöhnung im eigentlichen Sinne, die auf Anerziehung des Charakters abzielt, anderseits übertragen auf das geistige Gebiet: exercitatio, usus, studium, die auf die Fortentwicklung der geistigen Naturanlage gerichtet sind.

a) Ethisch.

In der römischen Republik lag das ganze Schwergewicht der Erziehung auf dem mos patrius, dem großen, ungeschriebenen Grundbuche der Sittigung. In der Kaiserzeit schwand auch dieses Ideal, und es machte sich der Einfluß des elterlichen Hauses mehr nach der schlimmen oder entsittlichenden Seite hin geltend. Fabius bedauert das lebhaft, denn er weiß, daß aus der schlechten Gewöhnung in Kindesjahren eine zweite, aber schlechte Natur sich bildet (I 2, 8: „. . . fit ex his consuetudo, inde natura“). Er hält darum seiner Zeit besonders den Eltern einen Spiegel vor („nos docuimus“, ebenda 7).[140]) Er selbst ist tief durchdrungen von der ethischen Bedeutung

der consuetudo. Darum betont er bei der Auswahl der Ammen nicht bloß die Notwendigkeit der reinen Sprache, sondern auch guter Sitten (I 1, 4), trachtet einen geistig und sittlich hochstehenden Pädagogen für seinen Zögling zu erhalten, weil er von der Wahrheit dessen überzeugt ist, was er I 1, 5 ausspricht: „natura tenacissimi sumus eorum, quae rudibus animis percepimus“; [141]) darum glaubt er mit Chrysippos (vgl. Arnim III fr. 733), daß das zarte Kindesalter geeignet sei, mit den besten Vorschriften gebildet zu werden (Inst. I 1, 16: „nam is [sc. Chrysippus] . . . a nutricibus iam formandam quam optimis institutis mentem infantium iudicat“). Sogar das Spiel erscheint ihm geeignet, sittlich zu erziehen: Das Alter, das noch nichts kann als Spielen, ist doch fähig, zu lernen, was gut und böse ist; ja gerade dieses Alter ist der Lehre des Guten zugänglicher, weil es noch nicht heucheln kann und dem Einfluß der Autorität gern Folge leistet (I 3, 12, 13). Leicht verhärtet das Herz und der Sinn zum Schlechten, und dann ist es schwer, das so Verhärtete zu bessern. Darum darf der Lehrer Vergils Wort nicht vergessen (Georg. 2, 272): „Adeo in teneris consuescere multum est“ (Inst. I 3, 13).

Fabius stellt die Forderung der sittlichen Gewöhnung schon im zarten Kindesalter mit Rücksicht auf sein Ideal, den vir bonus; [142]) er mußte sie schon hier betonen, da es ja für seinen Idealredner von doppelter Bedeutung ist, gegen die schlechte zweite Natur nicht mehr ankämpfen zu müssen, wenn er einmal die Wissenschaft des sittlich Guten in sich aufnehmen soll. Es dürfte hier weder nötig noch möglich sein, auf besondere Quellen Quintilians hinzuweisen; solche Forderungen lagen dem römischen Geiste jederzeit nahe, selbst in der Zeit des Niedergangs römischer Sittenstrenge (vgl. Tac. Dial. c. 28/29) und waren überhaupt geistiges Eigentum der weitesten Kreise.

b) exercitatio.

Im Unterrichte ist es nötig, von Anfang auf die mit der theoretischen Unterweisung Hand in Hand gehende richtige Übung hinzuwirken; insbesondere soll mit Rücksicht auf den besten Unterricht in Sprache und Grammatik der beste Lehrer unbedingt gewählt werden (II 3, 1 ff.); ebenda 2 fährt Fabius fort: „qua in re non dubito diu elaborandum, ut ostendam quanto sit melius optimis imbui, quanta in eluendis quae semel insederint, vitiis difficultas consequatur, cum geminatum onus succedentis premat, et quidem dedocendi gravius ac prius quam docendi“.

Wie wir sahen, müssen beim Redner die drei Elemente zusammenwirken, nämlich natura dat initium, ars und imitatio

geben den Fortschritt, usus aber die Vollendung (III 2,1—3). Darum betont Fabius ausdrücklich, das Auswendiglernen von Lehrbüchlein mache noch keinen Redner: „Multo labore, adsiduo studio, varia exercitatione, plurimis experimentis, altissima prudentia, praestantissimo consilio constat ars dicendi“ (II 13, 15). Trotz der Hochschätzung der theoretischen Schulung (vgl. II 17,12: neque orator esse qui non didicit potest) gibt er doch zu, daß exercitatio und usus die wirksamste Schulung sei (ebenda 13: „Demaden . . . continua dicendi exercitatio potuit tantum, quantuscumque postea fuit, facere: nam id potissimum discendi genus est“; vgl. XI 2,36: wird exercitatio potentissima genannt; XI 3,22: exercitatio, qua omnia convalescunt; ebda. 24: consuetudo, qua facultas omnis levatur).

Dies gilt vor allem, um die schönste Formgebung (stilus) und die Fähigkeit des Stegreifredens zu erlangen, und ferner beim Gedächtnis.

Um beides zu erreichen, ist fortgesetzte tägliche Übung im Schreiben notwendig (X 1,8ff.: scribendi diligentia; ebenda 2: multus stilus). Quintilian weiß sich hier eins mit Cicero (de or. I 150; Inst. X 3,1: „scribendum ergo quam diligentissime et quam plurimum“; in scribendo celeritatem dabit consuetudo“ (ebenda 9). Erst recht fleißiger Übung im Schreiben sowohl wie im Disponieren bedarf es, um die schönste Frucht und die edelste Belohnung langer Arbeit reifen zu sehen (XI 7,1), nämlich die Fähigkeit des Stegreifredens (ex tempore dicendi facultas). Consuetudo et exercitatio facilitatem parit (ebenda 8); aller Weisheit Schluß aber heißt hier: „studendum vero semper et ubique!“ (X 7,27).

Die Pflege des Gedächtnisses ist für den Redner überaus wichtig; XI 2,1: „Omnis disciplina memoria constat“; darum widmet Fabius der Gedächtnispflege ein eigenes Kapitel XI 2,1ff. Es ist memoria zwar eine Gabe der Natur, aber wenn je, so ist hier die Unterweisung und Übung von Bedeutung („excolendo augetur“ ebenda 2,1); die meisten guten Eigenschaften des Gedächtnisses erfahren durch Unterricht große Förderung, so zwar, daß vieles nur die „docti et exercitati“ zu leisten vermögen (9). Größer als die Bedeutung des Unterrichts ist hier die der Übung: „memoria praecipue firmatur atque alitur exercitione“ I 1,36; das Geheimnis eines guten, verlässigen Gedächtnisses liegt in unablässiger Übung: „si quis tamen unam maximamque a me artem memoriae quaerat, exercitatio est et labor: multa ediscere, multa cogitare . . . nihil aeque vel augetur cura, vel negligentia intercidit“ (XI 2,40).[143])

Für die starke Hervorhebung der unermüdlichen, fleißigen

Arbeit, Übung und Vervollkommnung bei Fabius waren Ciceros Ausführungen vielfach vorbildlich (vgl. Cic. de or. II 148—151: das Loblied auf die diligentia; de off. I 18, 60; Brut. 6, 22; ad fam. VII 25, 2) gewesen; aber sie sind nicht der einzige Erklärungsgrund, vielmehr entspringt die Forderung unermüdlichen Studiums im Dienste des Ideals aus Quintilians eigener Persönlichkeit. Er, der bis ins Greisenalter hinein das Studium und die Übung im Schreiben und Reden nicht aufgegeben hatte, war sicherlich durch seine eifrige Lehrtätigkeit für seine Zeitgenossen die beste Illustration zu den begeisterten Mahnungen an seine Schüler.

Schluß.

So ist Quintilians institutio oratoria eine Reformschrift großen Stils: Unzufrieden mit der ganzen pädagogischen Praxis seiner Zeit, mit dem Betriebe der Rhetorenschulen und der Verflachung des Unterrichts erstrebt er auf Grund einer ausgedehnten allseitigen Bildung und durch Philosophie gefestigten Sittlichkeit die Hebung des rhetorischen Ideals. Es sind nicht durchweg neue Gedanken, die er bringt; er ist zwar ein Reformer, aber nicht einer, der weit in die Zukunft vorausschaut, sondern einer, der das schon einmal verwirklichte Ideal Ciceros in seine Zeit — wenn auch mit einigen Modifikationen — übertragen will. Zugleich schöpft er aus dem reichen Schatze der rhetorischen und philosophischen Schriftstellerei der verflossenen Jahrhunderte, kennt und beherrscht die griechische und lateinische Fachliteratur, ist mit den Systemen der Philosophie und ihrer Stellung zur Rhetorik wohl vertraut und nimmt aus der pädagogischen Tradition und Praxis, was ihm als das Beste erscheint. Dabei ist er ein eifriger Wächter der Sitte und vertritt als Rhetor das stoische Tugendideal, das er mit seinem rhetorischen Ideal zu verschmelzen sucht. Auf dem Boden der römischen Literatur und Pädagogik ist uns kein anderes Werk gegeben, das sich so eingehend und tief gründend mit den Unterrichts- und Erziehungsfragen beschäftigt hätte; daß dabei die Pädagogik mit der Rhetorik verwachsen ist, ist kein Schaden, sondern vielmehr ein Vorzug des Quintilianischen Werkes; denn dadurch gibt es ein ganz getreues Spiegelbild des damaligen Unterrichts- und Erziehungsbetriebes.

Die Quellenstudien ergaben ja nicht den reichen Ertrag, den man sich am Anfang der Arbeit hätte erhoffen mögen, wenn man die überaus zahlreichen Autoren, welche Quintilian

zitiert hat, zur Vergleichung heranzog. Es lag das wohl vor allem an der schlechten Überlieferung gerade der Mittelquellen Quintilians. Aber das eine dürfte aus diesem Versuche klar hervorgegangen sein, daß die Annahme Dyroffs, Gudemans und Raubenheimers, welche sich ihnen durch Vergleichung Ps. Plutarchs und Quintilians nahelegte, auch noch durch viele andere Zeugnisse und Parallelen aus dem Anschauungskreise der Stoa erhärtet wurde: daß nämlich Quintilian in einer bedeutsamen Abhängigkeit von der stoischen Philosophie gestanden hat. Ferner glaubt der Verfasser die Stellung Quintilians zu Cicero in Fragen des Bildungsideals und zum sophistischen Bildungsideal schärfer präzisiert und im einzelnen geklärt zu haben. Zugleich zeigte der dritte Abschnitt durch die Zergliederung der Bildungselemente, wie viel philosophisches und pädagogisches Erbgut, geschöpft aus Theorie und Praxis, in Quintilians Institutio oratoria enthalten ist.



Anmerkungen und Texte.

[1]) M. F. Quintiliani, Institutionis oratoriae libri XII, ed. G. L. Spalding, Lps. Bd. I.—IV 1798—1816; Bonnell, Leipz. 1854; C. Halm, Lps. 1868; F. Meister, Prag 1886/87; Fierville, lib. I, Paris 1890; L. Radermacher, Pars I, lbr. I—VI, Lpz. 1907. Für die Bücher I—VI wurde die Radermachersche, für die übrigen Bücher die Halmsche Ausgabe benutzt. A. Beltrami, M. F. Quintiliani lib. XII, Roma 1910. Literatur: Teuffel (Kroll u. Skutsch), Literaturgeschichte III[6] 1910 S. 329 u. 330 f.; vgl. die Artikel „Fabius" bei Pauly-Wiss. VI 2[2] Sp. 1845 bis 1864 von Schwabe; G. Ammon, Literaturberichte zu Quintilian bei Burs. Jahrb. Bd. 109 1901 II S. 86—144, 1911 S. 166—252; Schanz, Röm. Lit. II_2^3 1913 S. 453/54.

[2]) Sueton. Vesp. 18: „Primus e fisco Latinis Graecisque rhetoribus annua centena constituit". C. Barbagallo, Lo stato e l'istruzione publica nell' impero Romano, Catan. 1911 p. 90—93, 96—99.

[3]) I prooem. 1 post impetratam studiis meis quietem, quae per viginti annos erudiendis iuvenibus impenderam ... diu sum equidem reluctatus.

[4]) praef. ad Tryph.: Efflagitasti quotidiano convicio. 3: Sed si tanto opere efflagitantur quam tu adfirmas, permittamus vela ventis.

[5]) Der wissenschaftliche Zweck schließt jedoch den unterrichtlichen nicht aus; die Rücksichtnahme auf die studierende Jugend leitet ihn bei allen Fragen; daß die Absicht, für die Jugend zu schreiben, bestand, zeigt z. B. III prooem. 3, wo er gerade mit Rücksicht auf die Jugend erklärt, er wolle die trockenen Kunstregeln mit etwas nitor umkleiden, um sie der Jugend schmackhafter zu machen. VI prooem. 1 ff. spricht er bei der Schilderung des Todes seines Sohnes davon, daß dies Werk bestimmt war, für Geta und Quintilian ein Lernbuch zu sein und besonders im Falle des frühzeitigen Ablebens des Vaters die führende Hand des Vaters zu ersetzen hanc optimam partem (filio) relicturus hereditatis videbar, ut, si me, quod aecum optabile fuit, fata intercepissent, praeceptore tamen patre uteretur. Dieselbe Rücksichtnahme s. XI 1, 55; XI 1, 5; VII 1, 54. R. Volkmann, Rhetorik der Griechen und Römer, 1885[2], S. 398 führt als Beweis dafür, daß Quintilian keine reine Techne schreiben wollte, an, Quintilian habe in die Lehre von der Elocutio Vorschriften über copia verborum, imitatio, Stilübungen eingeflochten, was der eigentlichen Kunstlehre fremd sei.

[5a]) Ich verweise auf Joh. Börner, De Quintiliani Institutionis Oratoriae dispositione, Diss. Lips. 1911. Börner leitet aus dem Titel des Werkes (institutio) auch dessen Zweckbestimmung ab, und zwar wie mir scheint, in sehr glücklicher Weise. p. 15 „Institutio Quintiliani sicut ex usu enata ita ad usum destinata est (I prooem. 6). Cum ad artem tum maxime ad discipulos animum advertit" (VII 3, 30; XI 1, 5). „Ut orator instituatur", daraufhin ist sein ganzes Werk eingerichtet (p. 16). Börner führt ähnliche Belegstellen wie ich an (p. 16). Zugleich zeigt Börner (ebenda), daß Fabius nicht eine gewöhnliche ars überliefern, sondern mehr bieten wollte, wie schon der Titel des Werkes sagt: institutio, das man nicht mit „Lehrbuch der Beredsamkeit" oder „Anleitung zur Beredsamkeit" übersetzen darf, sondern wie Börner will, und ich stimme ihm darin bei, mit „Bildungsgang des Redners" (p. 17), nur muß die Erziehung darin eingeschlossen gedacht werden.

[6]) Solche Fragen sind z. B. Verhältnis der Rhetorik zur Philosophie,

ferner pädagogische Probleme, besonders aber die Stilfragen. Vgl. dazu Norden, Ant. Kunstprosa I 1898; Wilamowitz, Asianismus und Attizismus, Herm. 35 (1900) S. 1—52; Radermacher, Studien zur antiken Rhetorik III u. IV, Rhein. Mus. 54 (1899) S. 285—292, 351—374.

[7]) L. Grasberger, Erziehung und Unterricht usw. bes. Bd. II u. III 1875 u. 1881) an sehr vielen Stellen; M. Bratsanos, *Περὶ τῆς παρὰ Κοϊντιλιανῷ παιδαγωγικῆς*, Diss. Leipz. 1879; Aug. Messer, Quintilian als Didaktiker, Jahrb. f. Philol. 156 (1897) S. 161—204; J. Loth, Die pädagogischen Gedanken der Inst. orat. Quintilians, Diss. Leipz. 1898. Die ältere Literatur nennt Messer a. a. O. p. 204. H. Raubenheimer, Quintilianus quae debere videatur Stoicis popularibusque qui dicuntur philosophis, Diss. Würzb. 1911.

[8]) Literaturberichte bei Burs. 1901 u. 1910 (von Gg. Ammon) Bd. 109 S. 86—143, Bd. 148 S. 166—252: J. D. D. Claußen, Quaest. Quint. Jahrb. f. Philol. Suppl. 6 (1873) S. 319—394; G. v. Morawski, Quaestiones Quintil. Diss. Berl. 1874; P. Teichert, De fontibus Quint. rhetoricis 1884; W. Heydenreich, De Quintiliani institutionis oratoriae libro X etc., Diss. Erlang. 1900; O. Angermann, De Aristotele rhetorum auctore, Diss. Lips. 1904; Radermacher, die Anm. 6 zit. Aufsätze Rhein. Mus. 54 (1899) p. 287; die Literatur bei Schanz II^3_2 461.

[9]) Cicero ist für Quint. IX 1, 25 maximus auctor.

[10]) Quint. inst. III 1, 17; 5, 17; IX 1, 10—12; VI 15, 59 f.; II 13, 2; Schanz, Apollodoreer und Theodoreer, Herm. 25 (1890) S. 36—54; Thiele, Hermagoras, Straßb. 1893, S. 154.

[11]) praef. ad Tryph. 1 ... quod tempus (= plusquam biennium) non tam stilo quam inquisitioni instituti operis prope infiniti et legendis auctoribus, qui sunt innumerabiles, datum est. Inst. III 6, 29 apud plures auctores legi, III 3, 1 plurimi maximique auctores tradiderunt, VIII 5, 35 clarissimi nostrorum auctores etc.

[12]) V 1—3 „non enim communes locos tradere destinamus, quod operis esset infiniti, sed viam quandam atque rationem"; II 13, 1, 15.

[13]) III 1, 2 „nec sum ignarus, hoc a me praecipue, quod hic liber incohat, opus studiosos eius desiderasse, ut inquisitione opinionum, quae diversissimae fuerunt, longe difficillimum ita nescio an minimae legentibus futurum voluptati, quippe quod prope nudam praeceptorum traditionem desiderat"; ebenda 1, 5 gesteht er zu, daß er gerade in diesem Buche großenteils die Lehrvorschriften anderer bieten müsse.

[14]) III 1, 7 „infinita est dissensio auctorum, primo ad ea, quae rudia atque imperfecta adhuc erant, adiicientibus quod invenissent scriptoribus, mox ... etiam recta mutantibus".

[15]) I 4, 4; X 1, 95; XII 11, 24 „Quam multa, paene omnia tradidit Varro!"

[16]) Inst. III 3, 1; 3, 4; 8; 10. 11; II 13, 17; III 4, 1; IV. prooem. 7; VI 3, 65; II 21, 4 etc.

[17]) Fr. Emlein, De locis quos ex Ciceronis orationibus in Institutionis Oratoriae duodecim libris laudavit Quintilianus, Diss. Heidelb.-Karlsruhe 1907; Xav. Gabler, De elocutione M. F. Quintiliani, Diss. Borna-Leipz. 1910; Gr. Hetteger, Qua ratione Quintilianus in institutione oratoria laudaverit scriptores, Progr. Salzb. 1905; Fritz Sehlmeyer, Beziehungen zwischen Quint. Institutiones oratoriae und Ciceros rhetor. Schriften, Diss. Münster 1912. Aber auch Cicero geht selten auf die Urquellen zurück; er benutzt als Mittelquellen griechisch schreibende Schriftsteller, welche er seinen lateinischen Lesern mundgerecht zu machen sucht; vgl. dazu die Forschungen zu den Tusculanen. Zeller, Philos. d. Griechen III 1[4] S. 673/74: „Er geht selten auf die Hauptquellen zurück"; M. Schanz, Röm. Lit. I 2[3] (1909) S. 357/58; A. Schmekel, Mittlere Stoa, Berl. 1892. Von Cicero hat Quintilian gelernt.

[18]) Schmeckel, Mittlere Stoa, Berlin 1892, S. 439 ff.

I. Abschnitt.

[19]) Es konnte sogar die Sage entstehen, er sei Christ geworden; eine umfangreiche Literatur beschäftigt sich mit dieser Frage, vgl. Überweg-Heinze-Prächter, Geschichte der Phil. des Altertums, Berl. 1909 [10] S. 105* u. 106*.

[20]) Auch C. Celsus, von Fabius ca. 25 mal angeführt und von J. Woehrer, De A. Corn. Celsi rhetorica, Diss. Vindob. 1903 p. 129 ff., als Hauptquelle Quintilians betrachtet, war Schüler der Sextier; vgl. Quint. X 1, 124: „Scripsit non parum multa Cornelius Celsus, Sextios secutus, non sine cultu ac nitore". Vgl. Sen. ep. 64, 3; Sotion, Sen. ep. 108, 17; de ira III 36, 1; über die ganze Frage Zeller III 1 [3] S. 675—682.

[21]) Woehrer a. a. O. p. 129.

[22]) H. v. Arnim, Dio von Prusa, Berl. 1898, S. 88 ff.

[23]) vgl. auch Zielinski, Cicero im Wandel der Jahrhunderte, 1908 [2] S. 20.

[24]) Über *ζητήματα πολιτικά* bei G. Jaeneke, De statuum doctrina ab Hermogene tradita, Diss. Lips. 1904, p. 98; Thiele, Hermagoras, Straßb. 1893, p. 24 ff.; Wilamowitz, Herm. 35 (1900) S. 44; Arnim, Dio von Prusa a. a. O. S. 93 f. u. a. Die *ζητ. πολ.* umfassen *θέσεις,* solche popularphilosophische Probleme, die unter den Begriff der *κοινὴ ἔννοια* (nach R. Volkmann, Rhetorik S. 93 ein stoischer Terminus) fallen, mithin zu dem gehören, was das durchschnittliche Bewußtsein des Gebildeten ausmacht. Fr. Striller, De Stoicorum studiis rhetoricis, Diss. Vratisl. 1886, p. 23 ff. scheint die Bedeutung der Stoa in der Lehre von den *ζητήματα πολιτικὰ* und der Aufnahme derselben in die Rhetorik tatsächlich zu überschätzen (vgl. Thiele a. a. O. p. 173 f.). Zu *κοινὴ ἔννοια* vgl. Arnim, frg. II Chrysipp 83. Aber jedenfalls wurden solche allgemeine popularwissenschaftliche Themen schon vor Hermagoras in den Reden und Redeübungen besprochen.

[25]) Sext. adv. rhet. 62 *Ἑρμαγόρας τελείου ῥήτορος ἔργον εἶναι ἔλεγε τὸ τεθὲν πολιτικὸν ζήτημα διατίθεσθαι κ. τ. λ.* Jedenfalls wurden allgemeine Fragen über Tugend, Recht, Vorsehung, über die Seele auch schon vor Hermagoras von den Rhetoren und Rhetoriklehrern besprochen, aber erst Hermagoras hat diese Praxis wissenschaftlich begründet und den Kreis derjenigen Themen, die zu den *θέσεις* gehören sollen, erweitert.

[26]) Striller a. a. O. p. 23 weist schon auf Arist. Top. I 11 hin und sagt, daß Aristoteles, Theophrast und alle Peripatetiker sich mit *θέσεις* viel beschäftigt hätten. Dies bestätigt Quint. XII 2, 25, wenn er sagt: „Peripatici studio quoque se quodam oratorio iactant; nam thesis dicere exercitationis gratia fere est ab iis institutum"; vgl. dazu Cic. Or. 14, 46 „in hac (= *θέσις*) Aristoteles adulescentis non ad philosophorum morem tenuiter disserendi, sed ad copiam rhetorum in utramque partem ut ornatius et uberius dici possit, exercuit." Dem steht aber bei Cic. de or. I § 46 die Behauptung entgegen, daß gerade die Philosophen (von Peripatetikern war vorher neben Stoikern die Rede) § 45) die Redner ab omni doctrina rerum maiorumque scientia ausschließen wollen. So viel scheint mir festzustehen, daß Peripatetiker und Rhetoren den Begriff *θέσις* in verschiedenem Sinne fassen; für die Peripatetiker ist *θέσις* ein Bestandteil philosophischer Schulung als Vorübung zur Dialektik (die Peripatetiker betrachten es ja als ihre Aufgabe, über allgemeine Themen in utramque partem disserere Cic. de orat. III § 107 = nach Art der Dialektik disputieren), den Rhetoren ist *θέσις* ein Bestandteil ihrer Kunst; vgl. Thieles Meinung a. a. O. p. 29, die dahin geht, daß die Peripatetiker im Sinne des Aristoteles *ὑπολήψεις παράδοξοι* rein theoretischer Natur disputiert haben; Volkmann S. 34; Christ, Griech. Literaturgeschichte II 1 [5] (1911) S. 234.

[27]) vgl. Arnim a. a. O. S. 91: „Alle drei Philosophenschulen sprechen der Rhetorik die praktische Nützlichkeit und die Ezistenzberechtigung ab".

[28]) vgl. Cic. Tusc. II 4, 11 f. erhebt ähnliche Vorwürfe.
Tacitus, Annales XIV 57 . . . Plautum magnis opibus ne fingere quidem cupidinem otii, sed veterum Romanorum imitamenta praeferre, assumpta etiam Stoicorum arrogantia sectaque, quae turbidos et negotiorum adpetentes faciat. Hist. IV 5.

[29]) Es ist, als ob Quint. dieses Wort in bewußtem Gegensatze zu Senecas Wort ep. 20, 2 „facere docet philosophia, non dicere“ geschrieben hätte.

[30]) Inst. XII 1, 33 sagt Fab. wahrscheinlich mit Beziehung auf die modernen Sophisten und Deklamatoren: „neque deerunt unquam qui diserti quam boni esse malint“. Vgl. Dio v. Prusa und seine Sophistenrede; Arnim a. a. O. S. 150.

[31]) vgl. bes. Seneca ep. 5, 1 ff., bes. 2. Auch die Stellen, welche W. Gerhäuser, Der Protreptikos des Poseidonios, Diss. Heidelb.-München 1912, S. 32 und 33 beibringt.

[32]) Der Betonung dieses letzten Gedankens werden wir bei der Darlegung des philosophischen Ideals nochmals begegnen.

[33]) Bewunderer des Platon waren Panätius und Posidonius; alle stimmen im Lobe seines Stiles überein, vgl. Cic. de or. I 11, 47; III 4, 15; Brut. 31, 121; orat. 3, 10; 19, 62; Tusc. I 32, 79; Quint. Inst. X 1, 81; Plin. ep. I 10, 5; *Περὶ ὕφους* 13, 1.

[34]) A. Reuter, De Quintiliani libro qui fuit de causis corruptae eloquentiae, Diss. Vrat. Gött. 1887, p. 48 f.; L. Bucciarelli, Quintiliano adulatore Riv. di filol. XXXIV (1906) S. 321—332; dagegen: A. Balsamo, Quintiliano adulatore Riv. di filol. XXXV 1907 S. 498/99.

[35]) R. Reitzenstein, Scipio Aemilianus und die stoische Rhetorik, Straßb. Festschrift 1910, S. 143—162, 156. Inst. or. III 1, 15 sagt Quint.: Studiosius philosophi quam rhetores, praecipue Stoicorum et Peripateticorum principes scripserunt; er nennt dabei Hermagoras, der unter Benutzung der stoischen Terminologie einen neuen Weg einschlug, ferner Athenaeus, Apollonius Molon (Ciceros Lehrer). Areus (Stoiker, inst. II 15, 36), Caecilius von Kaleakte; über die Bedeutung der Stoa für das Grammatikstud. in Rom s. P. Wiss. VII 2 p. 1780—1811 (Gudeman) bes. p. 1798 ff.

[36]) vgl. Cic. de orat. III 17, 63: „Ex illis autem quae remanent, ea philosophia quae suscepit patrocinium voluptatis, etsi cui vera videatur, procul abest tamen ab eo viro, quem quaerimus et quem auctorem publici consilii et regendae civitatis ducem . . . volumus“; vgl. Cic. de fin. II 4, 12.

II. Abschnitt.

[37]) M. Schneidewin, Die antike Humanität, 1897, S. 297, 380.

[38]) Die Geschichte der Rhetorik und Bildung hat ihm recht gegeben, insofern das rhetorische Bildungsideal das ausgehende Altertum wie das junge Christentum beherrschte.

[39]) Inst. II 16, 8 . . . „populus Romanus, apud quem summa semper oratoribis dignitas fuit“; Cic. or. 41, 141; de or. I 4, 13 „in hac ipsa civitate profecto nulla unquam vehementius quam eloquentiae studia viguerunt“; Tac. dial. c. 37; C. Prantl, Geschichte der Logik, 1885, I S. 506: „Die Römer erhielten den gesamten Umkreis der Spekulation überhaupt nur in der Form des Rhetorismus importiert. In Rom trat in jener Zeit die Philosophie, welche Aristoteles Epideiktik nennt, gar nicht auf, sondern es beschränkte sich die Kenntnis der Logik zunächst nur auf das, was mit der Rhetorik verschmolzen war“.

[40]) vgl. A. Reuter a. a. O. p. 3 ff.

[41]) Tac. dial. 26; Quint. inst. IX 4, 142; II 5, 22.

[42]) vgl. noch I. prooem. 6, II 15, 33; 15, 1; 16, 1; I 10, 4.

[43]) Diels, Frg. der Vorsokratiker I p. 418, frg. 178—183 (Demokrit), bes. frg. 179 spricht von γράμματα, μουσική, ἀγωνιή als herkömmlichen Bildungs- und Unterrichtsgegenständen, die übrigen Fragm. zeigen, daß man sich damals mit Erziehungs- und Unterrichtsfragen beschäftigte. Zur ἐγκύκλιος παιδεία und der Entwicklung dieses Begriffes s. auch P. Barth, Geschichte der Erziehung etc., Lpz. 1910, S. 127—140.

[44]) Platon, Pol. 398 C—401 A u. ff., bes. 402 D; von der γυμναστική 4 B C D ff. μετὰ δὴ μουσικὴν γυμναστικὴν θρεπτέοι οἱ νεανιαί. Zweck dieser Übungen 410 B ff.; Pol. 653 ff.

[45]) Arist., Pol. VIII 1337 b 22 ἔστι δὲ τέτταρα σχεδὸν ἃ παιδεύειν εἰώθασι, γράμματα καὶ γυμναστικὴν καὶ μουσικὴν καὶ γραφικήν. Platon, Prot. 318 E werden genannt: λογισμός, ἀστρονομία, γεωμετρία, μουσική. Hipp. m. 285 D werden genannt: γράμματα, συλλαβαί, ῥυθμοί, ἁρμονίαι.

[46]) Zum ganzen O. Willmann, Aristoteles als Erzieher, 1909, S. 132 ff., 16—20, 195/96.

[47]) C. Praechter, Die griechisch-römische Popularphilosophie und die Erziehung, Gymn.-Progr. Bruchsal 1886, S. 23; v. Arnim, Dio S. 134.

[48]) W. Gerhäuser, Der Protreptikos des Poseidonios, Diss. Heidelb.-München 1912, S. 48.

[49]) Die Stelle bei Sen. ep. 88, 20: „Quid ergo? nihil nobis liberalia conferunt studia? Ad alia multum, ad virtutem nihil. Nam et hae viles ex professo artes quae manu constant, ad instrumenta vitae plurimum conferunt, tamen ad virtutem non pertinent. Quare ergo liberalibus studiis filios erudimus? Non quia virtutem dare possunt, sed quia animum ad accipiendam virtutem praeparant". Gerhäuser a. a. O. S. 46 führt noch einige Frgm. des Hortensius an, die ähnliches besagen.

[49a]) In älterer Zeit beschränkte sich der Unterricht auf Lesen, Schreiben und Rechnen (Marquardt Mommsen, Staatsaltertümer VII 1 p. 98—105); erst durch Einführung des griechischen Sprachunterrichts und später durch Beginn des Grammatikunterrichts mit dem Griechischen (Inst. I 1, 12; Hor. ep. III 2, 42) kam eine ganze Umwälzung in den Unterrichtsbetrieb.

[50]) Bei den Römern galt in der republikanischen Zeit die dilettantische Ausübung der Musik als etwas mißliebig und für den freien Bürger und Staatsmann als entehrend. Varro, der erste Römer, der über Musik schrieb und aus dem alle späteren geschöpft haben (Schanz, Literaturgesch. VIII 1, 2[3] S. 348), nahm die theoretische Beschäftigung mit Musik in den Kreis der enzyklischen Wissenschaften auf. Zu Beginn der Kaiserzeit wurde auch die Ausbildung in Gesang und Saitenspiel allgemein; vgl. Sen. ep. 88, 9; Suet. Tit. 3; Hor. Sat. I 10, 90 f.; J. Müller, Handbuch IV 2 S. 456; Friedländer, Sittengeschichte III[8], 1910, S. 377 ff. Zu religiösen Festen wurden schon in alter Zeit Knaben- und Mädchenchöre beigezogen, Friedländer ebenda S. 380; Quint. inst. I 10, 20.

[51]) Zu Chrysippos vgl. Inst. I 10, 29 = Arn. frgm. III 735.

[52]) Aristoxenos baute die Theorie des Aristoteles speziell von den erziehenden und reinigenden Wirkungen der Musik weiter aus, dem Wunsche des Meisters folgend (Arist. Pol. VIII 1339 a 10—1342 b 24).

[53]) Inst. I 10, 33: „Quomodo non hanc quoque artem necessariam esse operi nostro vel iniqui consentient?" Wahrscheinlich denkt Fabius auch an Philodem περὶ μουσικῆς, der der Musik jeglichen Wert abspricht; Philod., Rhet. II 68, 28 ff. (Sudhaus).

[54]) Diese Fragen werden näher besprochen bei der Lehre von der Komposition IX 4, 1 ff. und actio XI 3, 1 ff.: vgl. Cicero, der auch hier Quintilians Muster war, De or. III 43—52; Orat. 41 ff.

[55]) Das Rechnen stand bei den Römern im Vordergrunde des Elementarunterrichts; vgl. Marq.-Mommsen VII 1 S. 98—105; Grasberger a. a. O. II S. 51, 325 f.

[56]) Plato, Gorg. p. 508 A; Pol. VII 536 D; Leg. V p. 817 E.

[57]) O. Willmann a. a. O. I S. 193.

[58]) Ebensowenig hält er es für seine Aufgabe, die Methodik der einzelnen μαθήματα zu lehren.

[59]) Ausbildung des Körpers im Sinne der Griechen erschien den Römern der republikanischen Zeit als etwas Ungereimtes und als Zeitverschwendung, vgl. noch Cic. de rep. IV 4. Iuventutis vero exercitatio quam absurda in gymnasiis! quam levis epheborum ista militia; Sen. ep. 15, 2; Ussing, Darstellung des Erziehungs- und Unterrichtswesens bei Griechen, Etruskern und Römern, Altona 1870, S. 97 f.; Ma.-Mommsen VII 1 p. 107. In der Kaiserzeit bürgerte sich auch die Gymnastik als Sport und Bildungsmittel in Rom ein, griechische Lehrer leiteten die Übungen und jede größere Villa hatte neben dem Bade auch einen Raum zu gymnastischen Übungen; vgl. noch Artik. Gymnastik bei Pauly-Wiss. VII 2 p. 2030—2083, bes. 2061 (Jüthner).

[60]) Sen. ep. 15, 2; 4 f.; 88, 15—16.

[61]) Ps. Plut. περὶ παίδων ἀγωγῆς 9 C *Δ ο τ έ ο ν ο ὖ ν τοῖς παισὶν ἀ ν α π ν ο ὴ ν τῶν συνεχῶν πόνων, ἐνθυμουμένους ὅτι πᾶς ὁ βίος ἡμῶν εἰς ἄνεσιν καὶ σπουδὴν διῄρηται.*

[62]) Die Frage vom Zusatzcharakter des 12. B., welche Radermacher, Eine Schrift über den Redner als Quelle Quintilians und Ciceros, Rhein. Mus. 54 (1899) S. 285—292, angeschnitten hat, kann im Zusammenhang gewürdigt werden; es geschieht dies in den folgenden Ausführungen, welche zeigen sollen, daß die Grundforderung des 12. B., die Forderung des vir bonus, nicht bloß eine Forderung des 12. B. ist, sondern sich durch das ganze Werk hindurch verfolgen läßt. Man könnte zu diesem Zwecke darauf hinweisen, daß ja schon im I. prooem. diese Forderung klar und deutlich fast mit denselben Worten wie XII 1, 1 ff. ausgesprochen ist (vgl. I. prooem. 9). Um diese Stelle zu entwerten, könnte die These aufgestellt werden, daß I. prooem. zuletzt geschrieben sei, also nichts gegen den Zusatzcharakter des 12. B. beweise. Nun wird ja im folgenden gezeigt werden können, wie jene Forderung des 12. B. keineswegs etwas total Neues im Werke Quintilians darstellt; dies kann gezeigt werden, ohne I. prooem. 9 f. u. 22/23 herbeizuziehen. Übrigens stehen jener These, das I. prooem. sei erst nach Vollendung des Werkes geschrieben, verschiedene Gründe entgegen. Vor allem die Art und Weise der Entstehung des Werkes, das nicht auf einmal vollendet an Vitorius Marcellus gesandt wurde, sondern wie auch Schwabe (in Pauly-Wissowa VI 2² p. 1857) annimmt, entsprechend seinem allmählichen Fortschreiten nach Büchern oder größeren Abschnitten dem Marcellus überreicht wurde; das zeigen die den Büchern I, IV und VI vorangestellten und an Marcellus gerichteten Prooemien (vgl. I. prooem. 6 quod opus, Marcelle Vitori, tibi dicamus; IV. prooem. 1: Perfecto, Marcelle Vitori, operis tibi dicati tertio libro . . . nova sollicitudo accessit; VI. prooem. 1: Haec, Marcelle Vitori, ex tua voluntate maxime ingressus etc.). Prooemien werden auch den Büchern VII, VIII und XII vorgesetzt, jedoch ohne eine besondere Bezugnahme auf den Adressaten; diese Prooemien haben nur die Aufgabe, das Vorangehende zusammenfassend zu überschauen und das Kommende anzukünden. Fabius hat also das Werk in größeren Abschnitten, vielleicht lib. I—IV, IV—VI, VI—XI, XII erscheinen lassen und es erst, nachdem es in dem Freundeskreise des Marcellus durch Vorlesen und Besprechung bekannt geworden war und nach nochmaliger Durchsicht dem Verleger Trypho zur Veröffentlichung übergeben. Wenn schon für die Übersendung der übrigen Bücher an Vit. Marcellus einige einleitende Worte notwendig erscheinen, um wie viel mehr muß dem 1. Teil des ganzen Werkes eine Einleitung vorangehen, welche die Widmung enthält und die Pläne und Absichten des Verfassers klarlegt (was auch geschieht: I. prooem. 5, 9, 21—24). Dazu kommt

noch, daß I 10, 11 und II 21, 12. 13 Rückweise auf I. prooem. 14 stehen, die sich nur künstlich als Einschiebsel bei einer Schlußredaktion denken ließen. Ferner erschiene es mir wenigstens als ein psychologisches Rätsel, wenn Fabius erst bei der Abfassung seines größeren Werkes und da auch erst am Ende der Arbeit (nachdem er Jahrzehnte praktisch tätig war), das aus fremden Quellen hätte schöpfen müssen, was den tiefsten Kern seiner Lehrerpersönlichkeit und das besondere Charakteristikum seines Werkes ausmacht: die starke Hervorhebung der notwendigen ethischen Begründung des Rednerberufes. Ein rein äußerlicher Gegengrund ist auch der, daß sich I 1, 1 ganz eng an das Prooem. anschließt, indem es anhebt: „Igitur nato filio pater spem de illo primum quam optimam capiat . . .“.

[63]) Bei Cicero noch de or. III 21, 80; Brut. 93, 322; bei Tac. Dial. 31 ideoque iuris civilis scientiam veteres oratores comprehendebant.

[64]) Gute Belege zeigt H. Peter, Die geschichtliche Literatur der Kaiserzeit, Lpz. 1897, Bd. 1 bes. Abschn. I: Die Geschichte in der Jugendbildung.

[65]) Dazu Arnim, Stoic. vet. frgm. III p. 184, frgm. 739 (Chrysipp bei Thilo, de sacrif. Abel et Cain § 78 Vol. 1 p. 234, 7 W).

[66]) v. Arnim, Dio v. Prusa a. a. O. S. 7; O. Weißenfels, Ciceros rhetorische Schriften, 1893, S. 21. Dionys. Halik. verfaßte eine Schrift *περὶ τῆς πολιτικῆς φιλοσοφίας* (Pauly-Wissowa, Dion. Halik. [Radermacher] V 1 p. 934–971, bes. p. 962).

[67]) Von der Notwendigkeit juristischer Kenntnisse s. noch Cic. de or. II 10, 41, I 46, 201 u. 202; der Redner muß politische Kenntnisse haben, de or. III 21, 80.

[68]) Die Literatur zu dieser Frage: Er. Rohde, Asianische Rhetorik und die zweite Sophistik, Rh. Mus. 41 (1886) p. 170—190; W. Schmid, Attizismus, Stuttg. 1887; v. Arnim, Leben und Wirken des Dio von Prusa, Berl. 1898; v. Wilamowitz, Asianismus und Attizismus, Herm. 35 (1900) p. 1—52; Radermacher, Eine Schrift über den Redner als Quelle Ciceros und Quintilians, Rh. Mus. 54 (1899) S. 285—292; Kroll, Studien zu Cicero de oratore, Rh. Mus. 88 (1903) p. 552 ff.

[69]) Cic. de or. III 59—62 und schon vorher III 15, 56.

[70]) Ps. Plut. (Mor. I) 4 B: *„τὸ δὲ πάντων μέγιστον καὶ κυριώτατον τῶν εἰρημένων ἔρχομαι φράσων· διδασκάλους γὰρ ζητητέον τοῖς τέκνοις, οἳ καὶ τοῖς βίοις εἰσὶν ἀδιάβλητοι καὶ τοῖς τρόποις ἀνεπίληπτοι καὶ ταῖς ἐμπειρίαις ἄριστοι“.*

[71]) Ähnlich wie Quintilian ist bei Ps. Plutarch die Forderung, gerade den besten Lehrer und Pädagogen zu wählen, besonders stark betont; vgl. Ps. Plut. 4 B *δεῖ δὲ τὸν σπουδαῖον παιδαγωγὸν τοιοῦτον εἶναι τὴν φύσιν οἷόσπερ ἦν ὁ Φοίνιξ ὁ τοῦ Ἀχιλλέως παιδαγωγός κ. τ. λ.*

[72]) Der Redner soll dieses *ἦθος* in sich tragen (Inst. XI 1, 38); Süß, Ethos, Berl. 1910, S. 152—160. Cicero handelt ähnlich wie Fabius vom *ἦθος* überhaupt or. 128. Die Schulrhetorik scheint sich damit viel beschäftigt zu haben.

[73]) Die Forderung des vir bonus s. schon bei Aristoteles, ars rhet. 1356 a 1; Cic. de or. II 85: „si intelligam posse ad summos pervenire, non solum hortabor ut elaboret, sed etiam, si vir quoque bonus mihi videbitur esse, obsecrabo. Tantum ego in excellente oratore et eodem bono viro pono esse ornamenti universae civitati“. Dem Sinne nach vgl. auch Cic. de or. III § 55; Fortunat. ars rhet. I 1 ed. Halm, rhet. lat. min. p. 81.

[74]) vgl. die Kontroverse: „vir bonus dicendi peritus“, Rh. Mus. 57 (1902), S. 312 (F. Schöll) und 314 (Radermacher).

[75]) Die Hochschätzung der Beredsamkeit fließt auch aus der hohen Wertung der Sprache; Inst. II 16, 17; 16, 13—16; 20, 9; Cic. de inv. I 5; de or. I 33; Gercke, frgm. Chrysippea 129 (47); Ps. Plut. 5 E. Die Stoiker

schätzten die Sprache sehr hoch ein (λόγος προφορικός); durch einen Stoiker ist auch das Studium der Sprache nach Rom gekommen (Krates v. Mallos); ihre Logik ist eigentlich Sprachlehre (Schmekel, Philosophie d. mittleren Stoa, Berl. 1892, S. 205); vgl. Gudeman, Pauly-Wissowa 7, 2 Sp. 1798 (Artikel Grammatik).

[76]) Inst. II 15, 29 haec ars citra justitiae scientiam consummari non potest; vgl. Platon, Gorg. 460 B—C.

[77]) Inst. XII 1, 11.

[78]) Die Stoa hielt die Beredsamkeit für eine Tugend; Inst. II 15, 20; Cic. de or. I 83; Inst. II 20, 7 wird der Unterschied zwischen Dialektik und Rhetorik in stoischer Weise angegeben (vgl. Sen. ep. 89, 17; Cic. or. 113; Arn. I frgm. Zenonis 75; II. Chrys. 291 (Cic. de or. III 65).

[79]) Die II 20, 9 angedeutete Erweiterung des Tugendbegriffes ist stoisch, vgl. Sen. ep. 76, 10 ff.

[80]) Zur Literatur: Hier sind die Anm. 68 genannten Schriften einschlägig; außerdem s. Norden, Antike Kunstprosa I 1898, und Zielinski, Cicero im Wandel der Jahrhunderte, 1908[2].

[81]) Sam. Rocheblave, De Quintiliano Senecae iudice, Paris 1890. Unser Standpunkt ist dem Rocheblaves vielfach entgegengesetzt.

[82]) Einiges wenige über das Studium der Philosophie zur Zeit Quintilians enthält Babuke, De Quiantiliani studiis et doctrina, Diss. Regim. 1866; L. Nikolai, Die Elemente der philosophischen Pädagogik bei Quintilian, Allg. Schulzeitung, Jena 1880, S. 269, 293 ff., 303 ff., 333 ff. bietet nichts. Über die Beziehungen Quintilians zu den Popularphilosophen H. Raubenheimers Dissertation (s. Anm. 7). Der Unterricht in der Philosophie galt im 1. Jahrh. n. Chr. als etwas Selbstverständliches; er begann gewöhnlich nach Beendigung des grammatischen und rhetorischen Unterrichts, sicherlich nach Ablegung der toga virilis (Quint. XII. prooem. 3; Sen. ep. 4, 2), so daß die Forderung Quintilians keineswegs verwunderlich erscheint; eigenartig ist nur die Art der Begründung. Zum Ganzen: Friedländer IV[8] (1910) S. 311 bis 329 ff., bes. 317—324.

[83]) Schon I 4, 4, wo er von der Grammatik handelt, spricht Fabius von der Notwendigkeit philosophischer Kenntnisse, besonders zur Lektüre der Dichter, die so viel philosophisches Erbgut enthielten.

[84]) Diese Anschauung teilt Fabius mit Seneca, z. B. ep. 117, 19: „de deorum natura quaeramus, de siderum alimento . . ., ista iam a formatione morum recesserunt, sed levant animum et ad ipsarum, quas tractat, rerum magnitudinem attollunt.“ Friedländer a. a. O. IV[8] (1910) p. 328.

[85]) Zum Zwecke philosophischer Orientierung soll auch z. B. die Lektüre so gewählt werden, daß sie den Gesichtskreis erweitert und mit den Lehren einzelner Schulen bekannt macht, XII 2, 8; X 1, 81—82.

[86]) Das Ideal der Popularphilosophie war eben der orator philosophus, vgl. v. Arnim a. a. O. S. 114.

[87]) vgl. M. Schneidewin, Antike Humanität, Berl. 1897, S. 380: „Die antike Humanität kommt höchst ausgeprägtermaßen zur Philosophie vornehmlich von seiten des praktischen Bedürfnisses“. Über das Ideal des Weisen bei der Stoa vgl. Windelband, Gesch. d. Phil., 1907[4], I 136 ff.

[88]) Über das Ideal Quintilians handelt auch passim J. Hauser, Quintilian und Rud. Agricola, Progr. Günzbg. 1909/10, S. 13—18, bes. 15; B. Appel, Pädagogik Quintilians, Jahrbuch f. christl. Erziehungswissenschaft, Kempten 1909, S. 271 f.

[89]) Chr. Hetteger, Qua ratione M. Fabius Quintilianus in institutione oratoria laudaverit scriptores, Progr. Salzb. 1905; Frdr. Emlein, De locis quos ex Ciceronis orationibus in Institutionis oratoriae duodecim libris laudavit Quintilianus, Diss. Heidelb.-Karlsruhe 1907; Fr. Sehlmeyer, Die Be-

ziehungen zwischen Quintilianus inst. or. und Ciceros rhetorischen Schriften, Diss. Münster 1912.

[90]) Zur Literatur: O. Jahn, Ciceros orator, 1851; Piderit-Adler, Cic. de oratore, Lpz. 1873[5]; Harnecker, Cicero und der Attizismus, N. Jahrb. f. Philol. 125 (1882) S. 601 ff.; Kroll, Studien zu Cicero de or., Rh. Mus. 58 (1903) S. 552—597; Schlittenbauer, Tendenz von Ciceros orator, Jahrb. f. klass. Philol. 28, Suppl. (1903), S. 183 ff.; Radermacher a. a. O.; Zielinski a. a. O.

[91]) Frz. Bizón, Ciceros Bildungsideal, Progr. Neu-Sandez 1893 (polnisch) mir nicht zugänglich; J. Zureč, Das Ideal des Redners bei Plato und Cicero, Progr. Kremsin 1904, kenne ich nur aus Burs. Jahrb. 1909 S. 118 (G. Ammon). Fr. Leo schreibt in Röm. Literatur S. 332—339: „Die Ausbildung des Redners in Ciceros Sinn bedeutet die Bildung des ganzen Mannes, der mit staatsmännischer Gesinnung des Römers die griechisch-menschliche Kultur verbindet" (S. 335). A, Lieby, Quantum philosophiae studio tribuerit Cicero, Thes. Par. 1901.

[92]) R. Dienel, Untersuchungen über den taziteischen Rednerdialog, Gymn.-Progr. St. Pölten 1895.

[93]) H. Grünwald, Quae ratio intercedere videatur inter Quintiliani institutionem oratoriam et Taciti dialogum, Berl. 1883 (wenig erträglich); weitere Literatur bei Schanz II_2^3, 284, 1.

[94]) R. Jeuckens, Plutarch von Chäronea und die Rhetorik, Diss. Straßb. 1907, S. 10.

[95]) Plutarch, de rat. audiendi 42 D—E. Er denkt ebenda 41 D an die Sophisten, welche schöne Form, aber keinen Inhalt geben (R. Jeuckens a. a. O. S. 13).

[96]) Plut. Mor. I, de audiendo, p. 48 D.

III. Abschnitt.

[97]) Platon, Pol. II 376 D; hier ist von γυμναστική und μουσική als „bewährten Erziehungsmitteln" die Rede (C. Ritter, Platons Staat, Stuttg. 1909, S. 23); vgl. Arist. Pol. 1337a 40 ff. ἐκ τῆς ἐμποδὼν παιδείας; hier spricht er ausführlich von der herkömmlichen Erziehungsweise. G. F. Lipps, Weltanschauung und Bildungsideal, Lpz. 1911, S. 72 ff. Über die Erziehung bei den Naturvölkern P. Barth, Die Geschichte der Erziehung in soziologischer und geistesgeschichtlicher Beleuchtung, Lpz. 1911, S. 50—71.

[98]) Zur Literatur L. Grasberger, Erziehung und Unterricht usw. II, 1875, S. 16 ff.; E. Hardy, Der Begriff der φύσις in der griechischen Philosophie, Berl. 1884; G. Teichmüller, Neue Studien zur Geschichte der Begriffe, Gotha 1876 f.; H. Siebeck, Geschichte der Psychologie I, 1880; A. Dyroff, Ethik der alten Stoa, Berl. 1887; Stein, Psychologie der Stoa II, 1888; L. Stengel, Die Definition und Einteilung der Rhetorik bei den Alten, Rh. Mus.[18] (1863), S. 481—526, bes. 487.

[98a]) Herm. 52 (1897) S. 341—381. Das ist natürlich unecht, aber man traute ihm derartige Interessen doch zu.

[99]) Bernh. Münz, Vorsokratische Ethik, Zeitschr. f. Philos. 1881 (1882) S. 245—263, bes. aber S. 251; M. Wundt, Geschichte der griechischen Ethik Bd. II, 1911; H. Gomperz, Sophistik und Rhetorik, Lpz. 1912.

[99a]) vgl. die geistvollen Ausführungen zu Protagoras bei H. Gomperz, Sophistik und Rhetorik, Lpz. 1912, S. 81 und 172—175. Gomperz zieht S. 81 den Hippokratischen Nomos c. 2 (Hipp. IV S. 638 f., Littré) zum Vergleich herbei; hier findet sich eine Aufzählung der Bedingungen erfolgreichen Medizinstudiums, die zwischen den Fragmenten des Abderiten und

den Bruchstücken des Anonymus in charakteristischer Weise die Mitte hält er kennt sechs Bedingungen: φύσις, διδασκαλία, τόπος εὐφυής, παιδομαθία, φιλοπονία, χρόνος. Der παιδομαθία entspricht bei Prot. der Ausdruck ἀπὸ νεότητος ἀρξαμένους μανθάνειν (Diels II p. 337, frg. 3), beim Anon. die Wendung πρῳαίτατα μανθάνοντα.

[100]) B. Münz a. a. O. S. 255 ff.

[101]) z. B. frgm. 181 (Demokr.) Diels II p. 418 verrät ein eindringliches Nachdenken über die erzieherische Tätigkeit und beschäftigt sich mit der Frage, welches die beste Art und Weise sei, um gut zu erziehen. Frgm. 179 nennt die herkömmlichen Elementarkenntnisse und betont besonders das αἰδεῖσθαι; frg. 275 (p. 434) bezeichnet die Erziehung als eine unsichere Sache und meint sogar, man solle wegen der Schwierigkeit der Aufgabe auf den Kindererwerb verzichten.

[102]) Ausführlich handelt von Sokrates E. Hardy, Begriff der φύσις, a. a. O. S. 79—102.

[102a]) H. Gomperz a. a. O. S. 81 weist darauf hin, daß Platon, Men. p. 70 A und Phaedr. p. 269 D, im wesentlichen eine Paraphrase Protagoreischer Ausführungen zu sein scheinen; vgl. die oben angeführten Stellen, Prot. Frgm. 3. 10. 11.

[103]) O. Willmann, Aristoteles als Erzieher, 1909, S. 77—94; L. Grasberger a. a. O. II 88 ff.

[103a]) vgl. Isokr. or. XIII 14—15: Αἱ μὲν γὰρ δυνάμεις καὶ τῶν λόγων καὶ τῶν ἄλλων ἔργων ἁπάντων ἐν τοῖς εὐφυέσι ἐγγίγνονται καὶ τοῖς περὶ τὰς ἐμπειρίας γεγυμνασμένοις· ἡ δὲ παίδευσις τοὺς μὲν τοιούτους τεχνικωτέρους καὶ πρὸς τὸ ζητεῖν εὐπορωτέρους ἐποίησεν κ. τ. λ. Nach A. Gercke, Die alte τέχνη ῥητορική und ihre Gegner, Herm. 32 (1897) p. 341—381, 373 legt Isokrates größeren Wert auf die gute Naturanlage als Platon; auch er setzt wie Plato eine dreifache Vorbedingung für den Redner voraus (S. 369). Literatur bei Emminger, Bericht zu den attischen Rednern, Burs. Jhrb. 152 (1911) S. 76 ff.; Fr. Lortzing, Bericht über die Literatur zur altgriechischen Sophistik, ebenda 1913; W. Nestle, Spuren der Sophistik bei Sokrates, Philol. 70 (1911) S. 1—51; H. Gomperz, Sokrates und die Sophistik, Wiener Stud. XXVII S. 163—207, VIII S. 1—42.

[104]) Außer der schon genannten Literatur (Dyroff, Stein) kommt noch in Betracht für die spätere Stoa Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epiktet, Stuttg. 1894; Bonhöffer, Epiktet und die Stoa, Stuttg. 1890.

[105]) R. Wetzstein, Seneca, quid de natura humana censuerit, Diss. Lips. Neustrel. 1881; Jean Marinescu, Die stoischen Elemente in der Pädagogik Senecas. Diss. München 1911.

[106]) Inst. I 3, 1 ingenium atque natura; II 8, 1; VII 1, 40; X 2, 12; X 4, 8; VI 4, 8.

[107]) vgl. auch Cic. Tusc. V 13, 38.

[108]) Quint. V 14, 10 ist nur ein Syllogismus als Beispiel angeführt, der altphilosophisches Gut (aus Cicero; der hat's aus Platon, Platon aus Alkmaion), aber jedenfalls auch Quintilians Überzeugung, wiedergibt: „anima immortalis est, namquid quid ex se ipso movetur, immortale est; anima autem ex se ipso movetur, immortalis igitur est anima". Ein weiterer Anhaltspunkt, um die Überzeugung Quintilians von der Unsterblichkeit der Seele zu erhärten, ist nirgends gegeben, es sei denn, daß man sie aus dem göttlichen Ursprung derselben schließen darf.

[109]) Arnim, St. v. frgm. II Chrysipp 790—792, 809; 776 lapsa de coelo. Sen. ep. 57, 8; 50, 6.

[110]) L. Stein, Psychologie der Stoa a. a. O. I 96; Arnim, frgm. II (Chrys.) 813.

[111]) Das ist natürlich keine spezifisch stoische Anschauung, aber die

Stoa hat dieselbe oft ausgesprochen (s. die auf S. 109 des Textes folgenden Zitate).

[112]) Den himmlischen Ursprung der Seele lehrt vor allem Platon; aber auch die Epikureer teilten diese Anschauung mit der Stoa; Cicero, Tus. V 13,38 „humanus animus decerptus ex mente divina cum alio nullo nisi cum ipso deo . . . comparari potest".

[113]) P. Otto, Quaestiones selectae ad libellum qui est *περὶ ὕφους* spectantes. Diss. Kiel. Fulda 1906, p. 43 u. 50; J. Vahlen, *περὶ ὕφους*, Lpz. 1905[3]. Mit Ps. Longin verbindet Fabius noch andere Tendenzen: Rückkehr zum klassischen Stil, Kampf gegen den Asianismus, Anlehnung an stoische Denkweise.

[114]) vgl. Inst. VI 3, 12 a.

[115]) vgl. XI 2, 49: es ist rara infelicitas, daß einer gar kein Gedächtnis hat.

[116]) Zur Verschiedenheit der Anlagen vgl. noch die Stellen: XI 2, 44; 3, 178; 180; XII 10, 17; es gibt tarda ingenia I 3,2; frühreife Geister ebenda I 3, 4, bewegliche, schnelle, schlagfertige und scharfsinnige Anlagen VI 4, 8; velox, mobile ingenium, animus praesens et acer.

[117]) Gercke, frgm. Chrysippea (a. a. O.) fr. 112 (Alex. de an. II p. 42, sq. c. 13). *ἐπεὶ γὰρ (φασίν) τῶν ὄντων τε καὶ γι νομένων αἰφύσεις ἑτεραίτε καὶ διάφοροι.* Sen. de ben. IV 17, 2—4; Ps. Plut. 2 C.

[117a]) vgl. Inst. or. II 4, 13 u. 14; II 4, 1 ff.; II 8, 1 ff.; I 3, 6 u. 7; 227/28; II 6, 5; X 2, 20; VIII prooem. 2—4; VI prooem. 10.

[118]) vgl. noch Cic. Brut. 56 § 204: „. . . quare hoc doctoris intelligentis est videre, quo ferat natura sua quemque"; de leg I 17, 46. Das genügt aber schon, um abermals Quintilians Abhängigkeit von Cicero zu erweisen, wobei Quintilian natürlich eigene Erfahrung nicht abgestritten werden soll.

[118a]) In diesem Punkte ist Quintilians Nachwirkung in der Renaissance nicht uninteressant (Material bei A. Messer). Feine psychologische Beobachtungen finden sich besonders bei der Lehre von den Affekten, Inst. VI c. 1 u. 2; X 7, 14 ff.; XI 3, 2 ff.; dort wo er intentio dem Redner empfiehlt, X 3, 28; 7, 10; XI 1, 10; beim Leseunterricht I 1, 30 ff. I 8, 21: „Inter virtutes grammatici habebitur, aliqua nescire". I 2, 27: Der Lehrer muß zum Verständnis des Schülers herabsteigen „hoc opus erit, temperare vires suas et ad intellectum audientis descendere"; das 2. Kap. des II. B. ist voll von feinen psychologisch und praktisch begründeten Vorschlägen. Die methodischen Winke II 4, 1 ff.; II 6, 6; II 8, 1 f.; bei der Lehre vom Gedächtnis I 1, 19; X 6, 2; XI 2, 1 ff. A. Messer a. a. O. S. 172 ff. hat verschiedene Stellen gesammelt.

[119]) Was Quintilian über Rhythmus schreibt, ist schon bei Cicero zu finden (z. B. or. 49 § 162 ff.; de or. III 173 f.); Anlage für rhythmisches Gefühl ist auch nach Cicero Gabe der Natur, de or III 195: magna quaedamst vis incredibilisque naturae; ebenda 197.

[120]) Cic. de or. I 114: „dona naturae: linguae solutio, vocis sonus, latera, vires" etc.; Inst. or. XII 10, 43/44.

[120a]) Diese Anschauung hat auch später noch nachgewirkt; noch Rousseau erklärt das Alter vom 12.—14. Jahre für das der größten Lernfähigkeit. Moderne Untersuchungen über Lernfähigkeit (z. B. Meumann, Exp. Didaktik I 194—197) haben zu einem vorsichtigeren Urteil geführt; früher hat man Lernfähigkeit und Ermüdbarkeit nicht genügend geschieden.

[121]) Tac. German. 20 hebt es als etwas Nachahmenswertes hervor, daß die germanischen Mütter ihre Kinder selbst stillen; vgl. Tac. Dial. 29 die Stelle „at nunc natus infans Graeculae delegatur alicui ancillae" etc. Genaueres bei Marquardt-Mommsen VII 1 p. 89 Anm. 1.

[122]) Die herkömmliche Erziehung war ernst und streng; Norm war

allenthalben der mos maiorum (Cic. de re publ. 5, 1: „moribus antiquis stat Romana virisque". Tusc. I 1,2: „mores et instituta vitae"; Cicero singt hier das hohe Lied der römischen virtus. Bescheidenheit und Züchtigkeit im Benehmen war unbedingtes Prinzip; s. die Belege bei Marq. Mommsen VII 1 p. 81 Anm. 1; Becker, Gallus p. 96/97.

[123]) Inst. I 3, 14 ff.

[124]) Arist. Eth. Nik. II 1104 b 16 findet es naturgemäß, daß man körperliche Züchtigungen gebraucht; er nennt sie Heilkuren. Platon, leg. VIII 808 e. Das übrige Material s. bei Friedländer, Sittengeschichte I⁸ (1910) S. 323 ff.

[125]) vgl. Sen. de ira I 6, 1—3; er empfiehlt vor allem mildere Strafen; ähnlich ebenda I 19, 5; de clem. I 16, 3: „Nonne pessimus pater videbitur, qui adsiduis plagis liberos etiam ex levissimis causis conpescet? Uter autem praeceptor liberalibus studiis dignior, qui excarnificabit discipulos, si memoria illis non constiterit aut si parum agilis in legendo oculus haeserit, an qui monitionibus et verecundia emendare ac docere malit?"; R. Praechter, Die griech.-röm. Popularphilosophie und die Erziehung, G.-Progr. Bruchsal 1886, S. 20/21.

[126]) Quint. inst. XII 11, 18: „Adice tot genera ludendi et insanam corporis curam" etc.; über die Genußsucht der Römer s. Friedländer III⁸ (1910) S. 25 f. Die Zeit des größten Luxus in Rom war von ca. 31 v. bis 69 n. Chr. Doch ist zu beachten, daß die Berichte der Zeitgenossen vielfach übertrieben und von stoischem Standpunkte aus geschrieben sind.

[127]) Zur Vergleichung mit Ps. Plut. 9 C *δοτίον οὖν τοῖς παισὶν ἀναπνοὴν τῶν συνεχῶν πόνων.* Auch die Begründung dieser Forderung ist bei beiden Autoren dieselbe; daher Quellengleichheit zu erschließen.

[128]) Fabius betont überhaupt den Wert der Gesundheit und körperliche Frische für das Studium, XI 2, 35; 3, 19.

[129]) In der Frage über Notwendigkeit der Erholung dürfte Fabius nichts Neues gesagt haben; sein Eigentum ist jedoch die feine psychologische Wertung des Spieles (I 3, 10 f.). Über die Erholung: Arist. Eth. Nik.: Δ 15, 1128 b,3: *δοκεῖ δὲ ἡ ἀνάπαυσις καὶ ἡ παιδιὰ ἐν τῷ βίῳ εἶναι ἀναγκαῖον*; Pol. VIII 1337 b 35 ff.; 1339 a 16 f.; Cic. de or. III 58; Sen. ep. 15, 6: „dandum est aliquod intervallum animo, ita tamen ut non resolvatur, sed remittatur"; Ps. Plut. die oben Anm. 127 zit. Stelle.

[130]) R. Wetzstein, L. Annaeus Seneca quid de natura humana censuerit, Diss. Lips. Neustr. 1881, 1 ff.

[131]) Cic. Tusc. disp. III 1, 2: semina innata; „sunt ingeniis nostris semina innata virtutum, quae si adolescere liceret, ipsa nos ad beatam vitam natura perduceret".

[132]) Sen. de ira I 17,2: „nihil aliis instrumentis opus est, satis nos instruxit ratione natura".

[133]) XII 11, 13: „facilius esse oportebat secundum naturam, quam contra vivere"; hier zeigt sich der stoische Einfluß klar.

[134]) Nach L. Stein, Psychologie der Stoa a. a. O. S. 351, ist das eine echt stoische Anschauung; s. die S. 68 zit. Stellen bei Seneca; s. auch Bonhöffer, Ethik des Stoikers Epiktet a. a. O. II S. 128; Sen. ep. 108, 8: „omnibus natura fundamentum dedit semenque virtutum; omnes ad omnia nati sumus".

[135]) Sen. ep. 90, 4 „non dat natura virtutem, ars est bonum fieri"; vgl. Arnim, Chrys. frgm. III 214 *οἱ Στωϊκοί· τέχνη γὰρ ἡ ἀρετή*; Sen. ep. 95, 36 vgl. mit de ir. facilis est ad beatam vitam via . . . omnium virtutum tutela facilis est. Cic. de or. I 47 . . . quibus id persuasum esset, ut nihil mallent esse se quam bonos viros, iis reliquam facilem esse doctrinam (ut Socratem illum solitum aiunt dicere), sic ego intelligo . . . facillime vos ad ea, quae cupitis, perventuros ab hoc aditu ianuaque patefacta; vgl.

Quint. XII 11, 12 brevis est institutio vitae honestae beataeque, si credas naturae: s. H. Raubenheimer a. a. O. p. 39—41.

[136]) A. Messer, Quintilian als Didaktiker, a. a. O. S. 176 ff. stellt die Begriffe, die zum Ternar gehören, zusammen. Über ars handelt anziehend Schneidewin, Ant. Humanität, 1897, S. 309—311.

[137]) P. Otto, *περὶ ὕψους* a. a. O. p. 58; bei Cic. de or. vertritt manchmal Antonius dieses Ideal; Quint. nimmt II 17, 5 (vgl. de or. I 232) darauf Bezug.

[137a]) Andere Stellen: VIII 3, 86 similis est arti plerumque natura; VII 10, 15 Aufgabe der ars: ars satis praestat, si copias eloquendi ponit in media, nostrum est uti eis scire; X 3, 2—4: Die Naturanlage gibt das Erdreich, ars den Samen, Mühe und Fleiß die Vollendung „nihil rerum ipsa natura voluit magnum effici cito proposuitque pulcherrimo cuique operi difficultatem".

[138]) Die Natur legt uns selbst künstlerischen Fortschritt nahe, indem sie uns das Gefühl für Rhythmus einsenkte, IX 4, 10 „natura ducimur ad modos".

[139]) Mir scheint, daß sich in der Betonung und Empfehlung der aemulatio als Erziehungsmittel in etwas der Einfluß der echt griechischen Agonistik zeigt; dabei kann sich Quintilian auf seine eigene Schülererfahrung berufen.

[140]) Ähnliche Klagen über den Niedergang der Sitten s. bei Tac. Dial. c. 29. Deshalb betont auch Ps. Plut. 14 A das väterliche Beispiel: *δεῖ τοὺς πατέρας παράδειγμα τοῖς τέκνοις παρέχειν κ. τ. λ.*

[141]) vgl. den bekannten Vers bei Horaz, Epod. I 2, 69: „Quo semel est imbuta recens servabit odorum Testa diu" (Quint. I 1, 5 sapor quo nova imbuas ⟨vasa⟩ durat).

[142]) Der Redner soll ja einmal das *ἦθος τοῦ λέγοντος* an sich tragen; vgl. Quint. VI 2, 13 „*ἦθος* quod intelligimus quodque a dicentibus desideramus, . . . in quo exprimendo summa virtus ea est, ut . . . mores dicentis ex oratione perluceant et quodam modo agnoscantur." Süß, Ethos, 1910, S. 152—160; Cic. or. 128.

[143]) Quintilians Ausführungen über das Gedächtnis sind sehr bemerkenswert; sie fußen zum Teil (für die historischen Angaben) auf Cicero (de or. II 350 ff.; Auct. ad Her. III 16, 28; Cic. Tusc. I 25, 57). Der Ausdruck Quint. XI 2, 1 „memoria thesaurus eloquentiae" steht bei Cic. de or. I § 18 „memoria thesaurus rerum omnium", bei der Stoa Arnim frgm. I (Zeno) 64 (Chrys. ap. Sext. adv. math. VII 373) . . . *ἀλλ' εἰ τοῦτο, ἀναρεῖται μὲν μνήμη θησαυρισμὸς οὖσα φαντασιῶν*; vgl. auch schon Diels a. a. O. II 1 p. 648 (Dialexeis) frg. 9 (1), 14 *μέγιστον δὲ καὶ κάλλιστον ἐξεύρημα εὕρηται μνάμα καὶ ἐς πάντα χρήσιμον, ἐς τὰν σοφίαν τε καὶ ἐς τὸν βίον.* Ps. Plut. 9 C „*πάντων δὲ μάλιστα μνήμην τῶν παίδων ἀσκεῖν καὶ συνεθίζειν· αὕτη γὰρ ὥσπερ τῆς παιδείας ἐστὶ ταμεῖον*". Fabius hat uns das Beste geschenkt, was wir aus der römischen Literatur über Gedächtnispflege besitzen.

Buchdruckerei L. Auer, Donauwörth.









